تأليف

شفارتزمان

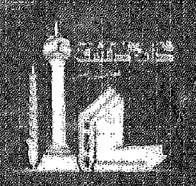
الأخلاق البورجوازية

في العصر الحاضر

«الوهم والحقيقة»

ترجمة عن الروسية

محمود شعبان





الأخلاق البورجوازية

في العصر الحاضر



تأليف

شفارتزمان

الأخلاق البورجوازية
في العصر الحاضر

« الوهم والحقيقة »

ترجمة عن الروسية

محمود شعبان



الطبعة الأولى
١٩٨٦

مطبعة ابن خلدون – دمشق



دمشق ـ شارع بور سعيد ـ هاتف ٢١١٠٤٨ ـ ٢١١٠٢٢
بيروت ـ الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناية يونس

فهـــــرس الكتـــــاب

تقـــديم

بذل الفلاسفة السوفييت خلال العقدين المنصرمين جهودا كبيرة لتحليل علم الأخلاق البورجوازي في القرن العشرين . كما كان لدراسات و.ج. درويتسك ، ت. أ. كوزمين ، أ. ي. تيتارينكو ، أ. ف. شبيشكين وغيرهم دورا كبيرا . تضمنت هذه الدراسات تصنيفا لاتجاهات ومدارس علـم الأخـلاق البورجـوازي المعـاصر الأساسية وأبرزت خصائصه الجوهرية ومصادره الفكرية وكُشف الهـدف الحقيقـي لتلك «الثورة» إلتي رافقها هذا الهدف منذ بداية القرن العشرين تحت شعار تطوير الثورة . وأكملت هذه الدراسات فيما بعـد بتحليل بعض القضايـا الهامـة بالنسبـة لإظهار التوجه العام للمـدارس المختلفـة في علـم الأخـلاق البورجـوازي (أعمال ل. ف. كونوفالوف ، ف. س. بازينك وغيرهـم) . ولا ريـب أن تحليل الأشكـال الأخلاقيـة لوعـي المجتمـع البورجــوازي والتــي جاءت مقنعــة تمامــا في أعمال يو. أ. زاموشكين ، يو. ف. سوخومونوف ، ب. أ. لانديس مان وغيرهم يُعـدّ مهما جدا بالنسبة لفهم حالة علم الأخلاق البورجوازي . كما أن المعلومات التي تراكمت في المؤلفات السوفييتية في نقد علم الأخلاق البورجوازي المعاصر في القرن العشرين سمحت بالتغلغل عميقاً في مضمون مبادئه الجديدة التـي اثبتـت بطـلان أهدافـه العلمية وكذّبت ادّعاءات ممثليه الذين اعتبروها تغييرا جذريا لعلم الأخلاق الذي زعم انه قادر على تشكيل «أخلاق جديدة» . فتزايد الفساد في الوعـي الاجتماعـي البورجوازي كان ، بلا شك ، أحد أسباب خيبة امل الكثيرمن الفلاسفة الغربيين في حقيقة الطريق الذي سار عليه علم الاخلاق منذ بداية هذا القرن .

وأخذت تنبعث من جديد تلك الأفكار التي تقول بأن علم الاخلاق يعتمد على «خطيئة او مجموعة من الأخطاء» التي زعموا انها مهدّت السبيل لانهيـار ليس

أركان المجتمع الاخلاقية فحسب ، بل والاجتماعية السياسية ايضا .

كما بُحثت بشكل فعال آفاق تطور علم الأخلاق في المؤلفات البورجوازية . وجاء في الكثير من المطبوعات ان منجزات الثورة العلمية التقنية الكبيرة ، وتزايد إمكانية تأثير الانسان على المحيط الطبيعي والاجتماعي وضعت بإلحاح متميّز أمام الإنسان مسألة الاختيار والحرية واغراض نشاطاته التي يجب ان تساعد علم الأخلاق في حلّها . إلا انه لكي يقوم علم الأخلاق بمهمّته يجب عليه قبل كل شيء ان يجد الأساس المنطقي للمبادىء الاخلاقية المحدّدة لنشاطات البشر . وكما يشير الفيلسوف الامريكي أ. غويرت : «عندما يحقق الشر الذي يقوم به بعض الناس ضد آخرين ، في عصرنا ، أبعادا لم يسبق لها مثيل في التخريب والكوارث فإن مسألة الحجة المنطقية تتقدم في علم الأخلاق لاحتلال أحد المراكز الرئيسة . وهذه المسألة تُعبر عن المحاولة لإدخال المعنى الواضح في قناعات الناس العميقة تجاه تلك المبادىء التي كانت يجب ان تعتمد عليها في أعمالها»[٢] .

وبعض الفلاسفة الغربيين يعتبرون ان علم الاخلاق يجب ان يعتمد على التصوّر الجديد لطبيعة الانسان في تطوره من أجل ان يُصبح علما عن السلوك . وبرأيهم فإن العلوم الطبيعية التي أخذت بالحسبان ظروف الثقافة هي التي يجب ان تُشكل هذا التصور طالما ان الانسان يتمتع بوحدة العوامل الداخلية والخارجية . ولكن أثناء تفسير سلوكه ، انحازوا جميعهم ، كقاعدة ، الى موقف «العقلانية الطبيعية» حاملين معهم أساليب معرفة العلوم الطبيعية في مجال الاخلاق .

اما ممثلو المدارس الاخرى فقد اهتمّوا ببناء الأنظمة المعيارية المختلفة ، التي قُدّمت بمثابة مبادىء السلوك الرئيسية وأجروا حولها جدالات لا نهاية لها . يسترعي النظر ايضا عدم تطابق تقديراتهم : فمنهم من مجّد هذه الانظمة بإفراط ، حيث اعتبروها ثورة جديدة في علم الأخلاق ومنهم من رفضها بحزم بعد ان تيقّنوا من خرافية الآمال في تطور الاخلاق الفعلي . ونرى في ذلك اثباتا آخر للتناقض الأقصى لمنطق تطور علم الاخلاق البورجوازي في القرن العشرين ، الذي يقوم على اساس علمي كاذب . كما يجب ان لا ننسى ان مهمة هذا الكتاب الموجود بين ايدينا ـ هي تتبّع هذا المنطق .

ويجدر ان نأخذ بعين الاعتبار انه ليس جميع فلاسفة البلدان البورجوازية يتشاطرون المواقف التي اعرب عنها في التصورات التي بُحثت في عملنا . فبعض هؤلاء الفلاسفة يُعارض بشدة تلك العقيدة المسيطرة في المجتمع البورجوازي ، ومبادىء الثقافة الاخلاقية . ينتمي الى جملة هؤلاء الفلاسفة على سبيل المثال ، الفيلسوف الامريكي التقدمي ب . رانيم ، وكذلك أ . شفيتسير ـ الانسانيّ والمناضل النشيط من أجل السلام الذي اكتسب احترام الانسانية التقدمية . فقد انتقد في عمله «الثقافة وعلم الاخلاق» المجتمع البورجوازي ، وثقافته ذلك المجتمع الذي اضاع المبادىء الانسانية الاخلاقية لافضل ممثلي الفكر الاخلاقي في الماضي . والحقيقة أن أ . شفيتسير بحكم القصور الطبقي يرى ان العامل الاساسي لولادة الثقافة الانسانية يكمن في تكوين السلوك العلمي للفرد فقط ، الغير مرتبط بالظروف الاجتماعية التي يعمل ضمنها هذا الفرد . كما يعتقد ان نظاما اخلاقيا من هذا النوع كان يمكن ان يساعد على حلّ قضايا المجتمع الاجتماعية والاخلاقية دون اللجوء الى تحطيم العلاقات الاجتماعية في المجتمع البورجوازي .

وفيما بعد أدخل أ . شفيتسير تعديلات هامة على نظريته الاخلاقية . لكن التعديل الاكثر اهمية من بين هذه التعديلات كان تعريف الخير على انه اظهار لنشاطات الانسان المؤثرة والموجّهة نحو تكميل الفرد والمجتمع . وبهذا الشكل يكون أ . شفيتسير قد عارض مذهب الارادة الذي يحتل مكانه في عملية استيعاب واستخدام موارد الطبيعة من قبل المجتمع . وبالتالي فإن نظام أ . شفيتسير الاخلاقي ، على الرغم من كل السلبيات الموجودة فيه فقد كان موجّها ضد الانظمة الاخلاقية المسيطرة في المجتمع البورجوازي ، وضد اللاعقلية ومذهب النسبيّة .

ونحن لا نضع امامنا اهداف عرض تحليل جميع الاتجاهات القائمة في علم الاخلاق ، كمجمل للقضايا التي استرعت في الأيام الاخيرة اهتمام ليس علماء الاخلاق فحسب ، بل وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد والحقوقيون وممثلو العلوم الفلسفية ايضا .

ولا شك انه من الممكن ، برأينا ، ان نكشف عن منطق تطور علم السلوك البورجوازي المعاصر وأجهزته العلمية الاساسية عن طريق تقديم تحليل لأكثر الأنظمة شيوعا في البلدان التي تتعامل مع اللغة الانكليزية .



الجزء الاول
المسائل الاساسيةفي علم الاخلاق البورجوازي في القرن العشرين

الفصل الاول

خصائص تطور علم الاخلاق البورجوازي في القرن العشرين

١ . انحطاط القيم الأخلاقية والبحث عن سُبل جديدة لتطوير علم الاخلاق

يهتم علم الأخلاق البورجوازي المعاصر في الوقت الحاضر بمسألتين اساسيتين :

(١) ما هي طبيعة الاحكام الأخلاقية وهل يمكن لهذه الاحكام ان تتمتع بأساس موضوعي ؟

(٢) ما هي مقاييس تحديد الخير وهل يمكن ان تُعتبر الاحكام المعيارية بهذه المناسبة صحيحة ام كاذبة ؟

ما هي الاهمية التي اكتسبتها النتائج الاجتماعية للافعال في تحديد صحة او كذب الاحكام المعيارية خاصة . وفي حقيقة الامر كانت هذه هي المسائل التقليدية التي اهتم بها علم الاخلاق السابق . وكما هو معروف ففي بداية عصرنا دُحض حل تلك المسائل او شُكِّكَ فيه . واخذ الفلاسفة البورجوازيون التابعون لمدارس مختلفة تماماً يتحدثون بإلحاح عن ضرورة تغيير التوجه العام في علم الأخلاق وتغيير مادته

وأسلوبه حتى يصبح بمقدوره اكتساب مكانة «العلم الجاد» والتطور مثل فروع المعارف العلمية الأخرى .

أما النزعة لإعطاء علم الأخلاق اتجاهاً جديداً فقد أمليت قبل كل شيء بواسطة التغيرات الجدية في الوعي الاخلاقي وسلوك الناس الذي كان انعكاساً لأزمة النظام الرأسمالي العامة والمستفحلة .

وبرأينا فقد أثر ويؤثر على علم الأخلاق بصورة كبيرة انسانية الفرد وتعزيز العدميّة (النيهلية) ومذهب الارتياب والشك بمثابة دلائل هامة على الانحطاط العقلي والاخلاقي للنظام الرأسمالي .

ليس نحن فقط بل واعداؤنا الفكريون ايضاً مجبرون على الاعتراف بهذا . ولذلك فقد كتب عالم الاجتماع الامريكي ب. بيرجيز : «ان التطور المرغّب للقضاء على الاخلاق شمل مجتمعنا كله . وهنا يكمن جوهر ازمتنا التي برزت ليس فقط في الحياة السياسية بل وفي الحياة الشخصية . لقد فقدنا الثقة في قيمنا وفي معنى الحياة نفسها»[1] . «فالايمان بالقضاء والقدر» ، «الوعي المنحطّ» ، «أزمة المعايير» ـ كانت بعض التسميات التي غالباً ما طُبعت تحت شعارها الكتب التي كُرّست لتحليل الحالة الروحية والاخلاقية للمجتمع البورجوازي .

كما توصلت آراء مؤلفي تلك الكتب بهذا الخصوص الى أن «دور الانسان وجميع وظائف نشاطاته محددة ومنظمة من قبل الصفوة القيادية من أجل ان تتطابق مع الاوامر التي فرضتها هذه الصفوة ولكن ليس ابداً مع احتياجات ورغبات العاملين»[2] . هذا التنظيم الاجتماعي للاعمال أضعف بالطبع صفات او خصائص الانسان الفردية مُوصلا إياها إلى فن التكيّف مع الوسط الاجتماعي المحيط فقط ولم يُطالب بإظهار الصفات الانسانية الخاصة بما في ذلك الاخلاقية . لقد فقد الانسان في هذه الظروف ، كما يرى الكثير من العلماء البورجوازيين ، الذوق والرغبة في العمل الابداعي وتعاظمت لديه حالة الخوف ، والفشل والشعور بالذنب وغير ذلك[3] .

ان الباحثين البورجوازيين في علم الاخلاق تحدثوا كثيرا أثناء الازمة الاخلاقية التي عمّت العالم الرأسمالي عن العدميّة الأخلاقية وعن مذهب الشك والارتياب كخصائص مميّزة لهذه الأزمة ، حيث لفتوا الانتباه الى الأشكال المختلفة جداً لظهورها

في الظروف المعاصرة . فقد تحدثوا عن العدمية ضمن محيط المثقفين علميا ، بما في ذلك الفلاسفة المهتمين بالبحث في قضايا الاخلاق . غير ان العديد منهم فضّلوا ، بعد ان حصلوا على الحقائق التي تؤكد الانحطاط الفكري للمجتمع البورجوازي ، عدم التكلم عن لا اخلاقية النظام الاجتماعي ذاته وتقيّدوا بالتحليل الافتراضي ، والكلامي للمسائل الاخلاقية . وبالفعل فهناك العديد من الحقائق التي تتحدث عن العدميّة الاخلاقية . ولذلك فإن كمية كبيرة من الناس الذي ينتمون الى فئات اجتماعية مختلفة يراقبون بصمت انبعاث السلطة الاستبدادية في بعض البلدان الرأسمالية مدركين عداءها لمصالح الفرد وحريته الحقيقية . وأظهرت العدمية الاخلاقية بصورة أكثر وضوحاً شعور اللا مبالاة الذي انتشر بشكل واسع في كل ما يجري في العالم وبالاخص في مصائر البشر . فاللامبالاة بحد ذاتها لا تتطابق مع مُثُل الانسانية ، خصوصاً وانها تحولت بشكل مكشوف الى وحشية ولا انسانية في ظروف الواقع الرأسمالي . وقد وصُفت مثل هذه الظواهر على صفحات المنشورات الغربية على الشكل التالي : «ان غياب الشعور بالمعاناة والواجب تجاه الناس الآخرين ، وغياب مستوى الوعي الاخلاقي الضروري لديهم وخوفهم على حياتهم الشخصية وسعادتهم التي تحتل المرتبة الاولى اثار لديهم الوحشية والانانية الفظة التي برزت في جميع الصيغ التي نسمح لانفسنا بتخيّلها»(٤)

لكن المسألة لا تكمن فقط في ان اللا مبالاة تولد الانانية والوحشية . علينا ان نشير هنا الى ان شعور اللا مبالاة لا يدخل في إطار الاخلاق الحقيقية . فالانسان الذي يشعر باللا مبالاة نحو الناس الآخرين ، ليس فقط لا يستطيع فهم قيمهم بل ويفقد هو ايضاً قيمته الشخصية .

وبالتالي فهو لا يستطيع فهم مبدأ العلاقات الاخلاقية بصورة صحيحة بين الناس ما دام «الحب ، الصداقة ، المصاحبة ، حب المعاشرة ، يتطلب كما كتب احد دارسي علم الاخلاق البورجوازيين ، ان يكون الشخص الآخر بالنسبة لشخص ما هو غرض القيمة الرئيسي ، وذلك الغرض الذي كانت يجب ان توجّه نحوه جميع هذه الاحاسيس»(٥) . فعلى مستوى النظرية بدا ذلك في «انهيار الارادة» عندما دار الحديث حول معالجة القضايا الاجتماعية الهامة . وفي الحقيقة نادراً ما تسنّى لاحد من الباحثين البورجوازيين، الذين اشاروا بشكل صحيح الى التخريب الاخلاقي للبشر

وتأثيره المميت على نمط حياتهم معرفة الاسباب الحقيقية لهذا التخريب . وهكذا فقد حاول احد واضعي الكتاب المُسمّى بـ «اخلاق السّاسة» ربط الانحطاط الاخلاقي لجموع البشر فقط بتأثير الأمزجة الموجودة بين رجالات السياسة وخاصة بانانيتهم الجامحة . لكن هذا الاسلوب لم يسمح بالكشف عن الاسباب الاجتماعية الحقيقية للانحطاط الاخلاقي في المجتمع البورجوازي ، ا لذي كان انعكاساً للازمة العمومية للنظام الاجتماعي اجمالاً . وفي اعمال الباحثين الغربيين التي كُرّست لتحليل الحالة المعنوية للمجتمع الرأسمالي ، أُعير تخلّيّ الناس عن المبادىء الاخلاقية اهتماماً كبيراً . بعض المؤلفين ربطوا ذلك بالانقطاع القائم بين المبادىء الاخلاقية المُعترف بها شكلياً وبالتخلي الكامل عنها عملّياً . فقد نوّهوا بصورة صحيحة الى ان هذا الانقطاع ولّد عند الكثير من الناس الشك فيما إذا كانت هناك ضرورة لوجود المبادىء الاخلاقية عموما .

«نحن مجتمع لا نملك ركيزة اخلاقية . . . . والعديد من الشباب يرتعشون تقريباً عند سماع كلمة «اخلاق» وهذه تعتبر الخطوة الاولى في الطريق نحو اللا اخلاق» . وأشير في بعض الاعمال الى العلاقة المتينة بين إبعاد الفرد وعزله عن الاهداف الاجتماعية والسلوك المنافي للحياة الاجتماعية(٧) . فقد اتخذ الفساد الاخلاقي في المجتمع الرأسمالي في ايامنا الحالية اشكالاً مشوهة تماماً ، حتى التمجيد المُفرط للفساد الاخلاقي (وخاصة الجنسي) والدعاية للخلاعة وتعاطي المخدرات وتقديس العنف التي تسرّبت الى العديد من التحف الفنية والأدب واوساط الثقافة الاخرى . يعترف الباحثون البورجوازيون الى درجة معينة بذلك ، معتبرين أن «جميع وسائل الاعلام من التلفزيون الى المجلاّت تكوّن الثقافة التي لا يستطيع اي شخص ان يتّكل عليها لسماع الحقيقة ، او التعبير عنها ، او تتبّعها»(٨) . ومن الطبيعي جداً ان يتوحد عند الناس في هذه الظروف الشعور بالمسؤولية البسيطة . وعندما حاول المفكرون البورجوازيون تبرير هذه الظواهر فإنهم غالباً ما حاولوا «إثبات» ان الانسان المعاصر لن يحتاج الى هذا الشعور ابداً .

الى جانب ذلك فإن اغلبية الطبقة الكادحة تعاني كثيراً من الفراغ الاخلاقي وتشعر بانها عاجزة ومرتبكة امام كل حالة حياتية جديدة .

أما الذي يعيش الانهيار الاخلاقي بصورة متميزة وحادة فهم الشباب الذين

اصطدموا بعد دخولهم الى الحياة بالمشاكل الجدية التي سببها التطور المعاصر للرأسمالية . ومن الواضح بأن حلّ هذه المشاكل لن يتم بالشكل المألوف للتفكير البورجوازي وسيُثير لدى العديد من الباحثين الغربيين جدالات حامية حول مسألة قيم الحياة . وقد أكّد الفيلسوف الانكليزي ج . هيمينغ ان «الناس لم يتجادلوا ابدا سابقا بهذا الشكل كما تجادلوا الآن ، حول المبادىء ، التي يجب ان تُبنى على اساسها حياتهم»[٩] . ومن المميز ان كثيرا من الناس يرفضون في هذه الجدالات ضرورة تتبّع المعايير الاخلاقية في سلوكهم ، ولكن ليس لأنهم عموماً ضدها . فمن خلال التجربة الخاصة تيقّنوا من ان المعايير القائمة في المجتمع الرأسمالي تهتم فقط بمصالح الفئات الحاكمة . وأكّد العالم الامريكي ب . دانيم ان «الكثير من الانظمة الاساسية القائمة التي تخدم الفئات الحاكمة ، تساوي الصفر من الناحية الاخلاقية ، والاكثر من ذلك ان اغلبية الناس معبأة بالشر»[١٠] .

ان انحطاط الاخلاقية الفردية والاجتماعية ، وانحلال الفرد والرغبة بسبب ذلك في زيادة هيبة المبادىء الاخلاقية والمعايير وايجاد الاساس الموضوعي لتقييم افعال الناس والتطورات الاجتماعية والظواهر ـ اجل هذا هو السبب الرئيسي الذي قاد العديد من الفلاسفة البورجوازيين في القرن العشرين الى ضرورة البحث عن سُبل جديدة لتطوير علم الاخلاق واكسابه شكلاً علمياً عصرياً . وظلت هذه المهمة ملحة بالنسبة لهم في هذه الايام ايضاً . وهكذا يعترف أ . غيو إيرت ، «كانت أكثر مسائل علم الاخلاق اهمية وتعقيداً هي مسألة الاثبات العقلاني لمبادىء الاخلاق الثابتة . وعلى حل هذه المسألة تتوقف امكانية اظهار الاختلاف بين الصح والخطأ ، الذي تُعتبر اعمال الناس الفعلية مستحيلة او غير ممكنة بدون معرفته»[١١] .

تجدر الاشارة الى ان النزعة لاكساب علم الاخلاق صفة «العلم الحادّ» عكست ، بدون شك ، وتعكس الاتجاه العام لتطور العلوم وخاصة في المرحلة المعاصرة كما ساعدت نجاحاتها الفلاسفة البورجوازيين على استيعاب تلك الحقيقة الراهنة القائلة بانه لا وجود لحقل للمعرفة يستطيع الحياة دون ان يتمتع باساس علمي ثابت وبدون اسلوب علمي دقيق . وعلاوة «على ذلك ، لا بد من اعتبار العامل الذاتي في هذه المسألة ، اي ان هذا الاسلوب سيُستخدم من قبل كل فئة ولأي هدف .

ومن المعروف ان ممثلي الفلسفة الاخلاقية قد طابقوا في نهاية المطاف الشكل «الجديد» لتطور علم الاخلاق و «اسلوبه الجديد» مع علم الأخلاق المثالي الذي بقي في الغرب حتى الثلاثينات من عصرنا ، على الرغم من ان طريقة التحليل التي كمنت في اساسه حُدّدت منذ بداية هذا القرن بواسطة الفيلسوف الانكليزي ج . مور . كما تعرفوا على علم الاحكام الاخلاقية بواسطة النظرية «التي كشفت عن المدلول الفلسفي للاحكام الاخلاقية التي نطلقها ضمن اطار علم الاخلاق المعياري»[١٢] . واعتبر الفلاسفة البورجوازيون ان معارف نظرية الاخلاق بالنسبة لعلم الاحكام الاخلاقية تمثل «ثورة» في علم الاخلاق . فخلال العقود الثلاثة التالية ربطوا بها آمالهم ، حيث اعتبروها دواءا شافيا لجميع النزاعات الاجتماعية في عصرنا ، واعتمدوا بالتالي على ترسيخ اركان الرأسمالية . بالاضافة الى ذلك ، وكما سنرى فيما بعد ، فإن معارف نظرية الاخلاق حددّت تلك الخصائص المميزة تماما لعلم الاخلاق البورجوازي في القرن العشرين ، التي أوصلته الى مأزق واضح .

٢ . علم الأحكام الأخلاقية وتثبيت المدخل اللاعقلي الى الأخلاق

لقد أصبح قانونا علم الأحكام الأخلاقية ، طبقا لرأي دارسيه ، منذ البداية نقطتي الانطلاق لفهم مهام ومضمون نظرية الأخلاق .

١ . وطبقا للمقدمة الاساسية لعلم الأحكام الأخلاقية فقد انحصرت المهمة الرئيسية لفلسفة الأخلاق في توضيح منطق المناقشات الأخلاقية ، والمفاهيم الأخلاقية الأساسية ـ «الخير» ، «الواجب» لمعرفة شكل الرابط بينهما مهما كلف ذلك من جهد .

ان النجاح في حل هذه المسألة يعتمد على درجة الدقة في إقراره ، ولأي هدف ستستخدم هذه المفاهيم . فتحت تأثير التطورات الموضوعية ، كما أُشير أعلاه ، التي تمت في العلم افتقر كل حقل معرفة ولا يزال يفتقر الى ضبط جهازه الموجود واستخدمته لهذه الأغراض ايضا أساليب التحليل المنطقية واللغوية والرياضية . اما

ميتا أخلاق (metaethics) ـ علم الأحكام الأخلاقية . ميتاإطيقا ؛ ما بعد الأخلاق فلسفة الأخلاق . المترجم .

في مركز الصدارة فقد استقر علم الأحكام الأخلاقية ودراسة قضايا الأخلاق المعرفية والمنطقية والوظائف المنطقية واللغوية وتراكيب الأحكام الأخلاقية والمفاهيم وغيرها . وقد شغل أنصاره أن الناس اهتموا بوقت إصدار حكم ، مثلا ، «فلان يجب أن يفعل شيئا ما» . وهل سيخبر شيئا عن طبيعة الحقائق الأخلاقية أم سيُبدي مجرد انفعالات ، وهل سيشتمل هذا العلم على توصيات ؟ ان علم الأحكام الأخلاقية يبحث في مسألة ما هو المنطق الذي سيُطبق على الأحكام الأخلاقية وبماذا يختلف عن منطق أحكام العلوم الأخرى وما الى هنالك .

يعتبر ممثلو علم الأحكام الأخلاقية أن هذه الدراسات ضرورية كشرط تمهيدي لتحليل المعايير الأخلاقية والمبادىء وسلوك الناس العملي . وكان لا بد من دراسة المناقشات الأخلاقية ومنطقها خاصة لاظهار كيف يعمل الناس في الواقع على أساس مناقشاتهم . وبالاضافة الى ذلك فالتحليل اللغوي يساعد ليس فقط على فهم معنى المفاهيم المستخدمة بدقة بل ويكشف عن سخافة المسائل التي طُرحت مرارا في ذلك الحكم الأخلاقي أو غيره .

هذا يقول بأن تحليل مشاكل الأخلاق يقتضي بحث شكل الحكم الأخلاقي . لكن هذه الوظيفة تضخمت كثيرا في علم الأحكام الأخلاقية واعتمدت عليها جميع الوظائف الأخرى . فقد أصبحت الاخلاقيات تهمُ علماء الأحكام الأخلاقية كميدان خاص للغة المرتبطة بالقانونيات الشكلية البحتة . فهم يؤكدون أن «لغة الأخلاق» تحتاج الى التحليل الشكلي البحت الذي يُعتبر كافيا للكشف عن جوهر الاخلاق .

وبهذا الصدد فقد أُعير اهتمام متميز لتحليل المفاهيم الأخلاقية الاساسية («الخير» ، «الصحيح» ، «اللازم») وتلك التعابير اللغوية مثل «الارشاد» ، «التوصية» ، و«التقدير» . أما تصورات الناس الواقعية حول طبيعة هذه التعابير فقد بقيت بعيدا في الظل . وقد تجادل ممثلو مدارس علم الأحكام الأخلاقية المختلفة فقط حول تلك الدرجة من تكوّن الأحكام الأخلاقية التي تستطيع إكساب علم الأخلاق صفة «العلم الجاد» .

٢ . ويؤكد ممثلو علم الأحكام الأخلاقية أنه لا وجود لأي شيء مشترك بين القضايا النظرية (التحليلية) والمعيارية . فنتيجة تحليل المفاهيم الأخلاقية والأحكام

لا يمكن تطبيقها على موقف الناس الأخلاقي ، وعلى تقييماتهم ومبادئهم الأخلاقية ومعاييرهم . ونستنتج من ذلك أن المفاهيم الأخلاقية تُعتبر مجرد تجريدات وبعيدة كليا عن أفعال الناس وعن الظواهر الاجتماعية ، غير أن هذه المفاهيم ستفقد معناها كليا آنئذ .

وهنا نصطدم باحدى التناقضات التي أظهرت أن علماء الأحكام الأخلاقية* غير قادرين على تنسيق هدف بحثهم مع تلك النتائج التي وصلوا اليها . وعندما التفت الفلاسفة البورجوازيون المعاصرون الى تلك المسألة التقليدية ـ طبيعة الأحكام الأخلاقية أخذوا بالحسبان ، كما زعموا ، رفع مستوى علم الأخلاق المعياري وأولوا المعايير ومبادىء الأخلاق ثقة كبيرة . عند ذلك انطلقوا من المعطيات بأن المبادىء والمعايير التي استعملها علم الأخلاق كانت يجب أن تظهر على شكل قوانين علمية . وهناك عدد كبير من الفلاسفة الغربيين الذين دافعوا عن هذا الموقف في الوقت الحاضر .

وفي المحاضرة التي ألقاها د . ساليفان في المؤتمر الفلسفي الدولي السادس عشر طرح مسألة امكانية المراجعة العلمية (عملية التحقّق ـ ك . س) للأحكام الأخلاقية ، آخذا بالحسبان البرهان عليها بواسطة الحقائق الدقيقة فقط ، والتي تلجأ اليها العلوم التجريبية . واليك لماذا اهتم علماء الأخلاق المثاليون بصورة رئيسية ، أثناء تحليل أحكام العلم الاخلاقي بقضية امكانية تحويل الأحكام الأخلاقية الى تجريبية ، فيما لو استخدمنا في علم الأخلاق مبدأ التحقق الذي يُستخدم عادة في أحكام العلوم الأخرى .

ولكن عندما طرحنا المسألة بهذا الشكل ، خرج علماء الأحكام الأخلاقية عن خصوصية الأحكام الأخلاقية ولم يأخذوا بالحسبان أنها لا يمكن أن تكون مرتبطة مباشرة بحقائق الواقع العقلي ، الوارد في التجربة الحسية . وبواسطة اهمال هذه الخاصية في أحكام العلم الأخلاقي توصل أنصار علماء الأحكام الأخلاقية (خاصة في

---

*meta ethica ـ ميتا ايتيكا على وزن ميتافيزيكا (ميتافيزيقيا) والبادئة « meta » تعني (ما وراء ، وراء ، بعد ، أعلى ، تحول ، تغير) ولذلك وجدت أن تعريب هذه الكلمة المركبة اما أن يكون «ميتا ايتكا» كما جاء في النص او علم الأحكام الأخلاقية . المترجم .

إطار مدارس الفلسفة الوضعية) الى الاستنتاج بأن الأحكام المعيارية في علم الأخلاق تفتقر الى المدلول العقلي . وبالتالي فإن الأحكام المعيارية ليست أحكاماً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل تعبر فقط عن الانفعالات الامتيازات وعن الجوانب الأخرى لتجربة الناس الذاتية . اما المعايير الأخلاقية والمبادىء فقد اقتصرت على التجربة الشخصية التي أفقدتها التحديد الاستقرار والشمولية . وبعبارة اخرى فقد اعتبر الفلاسفة البورجوازيون أن الأحكام الأخلاقية مجرّدة من تلك الخصائص التي تُعطي للانسان امكانية الاسترشاد بها في سلوكه .(١٤) .

أما فيا يتعلق بمسألة صحة هذه الأحكام وبُطلانها فقد أعلن علماء الأحكام الأخلاقية عن وهميتها، طالما أنهم اعتبروا أن الأحكام الأخلاقية لا تملك أساساً موضوعياً . وبنتيجة هذا المدخل الى تحليل القيم الأخلاقية أصبحت القضايا المعيارية خارج إطار العلم الاخلاقي . وهكذا نرى أن نظرية الأخلاق التي اقتصرت على المسائل العُليا فقط أفلست بصورة شديدة . وقد سبق وأشرنا الى اهمية دراسة نظام الحكم الأخلاقي ذاته الذي يستطيع وصف الأفعال الواقعية للناس . وتحليل الأحكام سمح بمقارنتها مع الأفعال ، أي تصحيح الأحكام ذاتها . وفي هذه الحالة كانت دراسة الأحكام الأخلاقية شرطاً تمهيدياً لتحليل السلوك ذاته الذي أصبح مادة علم الأخلاق المعياري . بيد أنه لا يجوز تحويل المهمة الأخيرة الى تشكيل مبادىء ومعايير السلوك الالزامي الصحيح انطلاقاً من تحليل الحياة فقط . فهي تعتبر العلم الذي يهتم بالتحليل النظري للأحكام الاخلاقية والمعايير وتحديد قيمها .

أشار الفيلسوف البلغاري ف . برودانوف في التقرير الذي ألقاه في المؤتمر الفلسفي الدولي السادس عشر الى أن علم الأخلاق المعياري يحدد القيمة الموضوعية للقواعد الأخلاقية والأنظمة الأخلاقية ويُبين اختلافها عن القواعد الأخرى وبذلك فهو يساعد الناس على تحديد ما هو الشيء الثمين في الحياة(١٥) . ومن أجل هذا فلا بد لعلم الاخلاق المعياري من الاعتماد على معطيات تلك العلوم التي تستطيع تأكيد قيمة هذه المعايير الأخلاقية أو غيرها . وعلى مستوى علم الأخلاق المعياري نقوم نحن بالتأمل في طبيعة قناعاتنا الأخلاقية التي يتأتى عنها شكل محدد للفعل . ولذلك يجب أن يكون مبرهنا بصورة عقلية ما يجب القيام به في حالة معينة وما هي المبادىء الأخلاقية التي سيسترشد الانسان بها في سلوكه وما هو المقياس

المحدد لهذه المبادىء . ولم يثبت علم الأخلاق المعياري على المستوى النظري الشكل المثالي للسلوك في الظروف المؤاتية . وأما سبب ارتباط علم الأخلاق المعياري المباشر بمسائل التربية فهو أن دراساته النظرية كانت هي المنهج العلمي لنظرية التربية ، بعد تحديد جوهر السلوك الالزامي[١٦] .

أما «الثورة» التي حدثت في علم الأخلاق في بداية هذا القرن والتي تحدثوا عنها كثيرا في الغرب فقد خلقت حلقة مفرغة. وانحصر مغزاها ، كما نوهنا سابقا ، في ايجاد نظام «علمي صارم» في علم الأخلاق . الا انه طبقا للمتطلبات الاساسية لعلم الأحكام الأخلاقية لم يستطع الباحث الذي انشغل بمسائل الأخلاق تطبيق المبادىء العلمية على تحليلاتها ، وقبل كل شيء مبدأ التحقق الذي احتل مكانا هاما في حقول المعارف العلمية المختلفة . وطالما أن قضايا الأخلاق بقيت خارج إطار البحث العلمي فقد تحول علم الأخلاق الى جهاز تقني لتحليل مفاهيمه وأحكامه . وهذا ما حدّد خصائصه التي كشفت عن الاختلاف الكامل بين المسائل التي طرحها والنتائج ، وأظهرت انقطاعه وابتعاده عن مصالح الفرد والمجتمع .

لقد جاء أعلاه ان الفلاسفة البورجوازيين قد تقدموا ثانية في بداية هذا القرن بمسائل حول طبيعة الأحكام الأخلاقية وحول تحديد صحتها ومنطقيتها . فقد لجأوا الى هذه المسائل التقليدية لأن تلك الحلول التي قُدمت من قبل الأنظمة السالفة لعلم الأخلاق لم تُرضهم . وأثار التحدث عن ضرورة الانعطاف الجذري في حل هذه المسائل إهتمام الفلاسفة البورجوازيين البارزين بصدق بامكانية التغلب على الذاتية وايجاد البرهان العقلي (أي الموضوعي) للأخلاق . لكن هذا المدخل الى الأخلاق الذي تكلمنا عنه آنفا جردها من المعنى العقلي . وبعد أن قرأ ف. إ. لينين كتاب / أبي الرياء/ «الفلسفة المعاصرة» أكد وأشار بواسطة الرمز NB الى كلمات مؤلف الكتاب التي تقول بأن «الفلسفة الجديدة كانت يجب أن تقود الى جعل الأخلاق اللاعقلية شرعية»[١٧] . فحالة علم الأخلاق البورجوازي المعاصر ، كما نرى ، سارت تماما في ذلك الاتجاه الذي يعترف به الباحثون البورجوازيون أنفسهم . وكتب عالم الأخلاق المعروف ك. نيلسون «لقد انتشر الشك بالعقل انتشارا واسعا في الثقافة الغربية . ومصادر هذا الشك متنوعة كثيرا»[١٨] .

وأثناء التكلم عن اللاعقلية في علم الأخلاق البورجوازي المعاصر فقد قصدنا ليس فقط تأكيدات بعض المدارس الغربية على استحالة الادراك العقلي للأخلاق وتطبيقه في أحكام وتقديرات المقياس الموضوعي ، بل وأيضا مسألة أن الاخلاق تستمد قوتها بصورة رئيسية من الوسط اللاعقلي تُعتبر استثنائيا مجالا للحواس والانفعالات والغرائز ولكن ليس للعقل ، لأن التفكير العقلي ذاته يبدو وكأنه يتعارض مع الأخلاق وشعور الحرية الفطري وغيره .

والأكثر من ذلك أن بعض الفلاسفة الأخلاقيين الغربيين يدعون الى أن تواجه قوة العقل «الموزعة» والعلم «رد الفعل الدفاعي للطبيعة» الذي فهمه بعضهم بأنه سيطرة الغرائز ، والبعض الآخر سيطرة الدين والعقيدة والصوفيّة .

فاللاعقلية كصفة رئيسية «لعلم الاخلاق البورجوازي (والفلسفة عموما) لا تملك الأسس المعرفيّة (التي ، كما رأينا ، مرتبطة بانفصال القيم عن الحقائق) فقط ، بل والاسباب الاجتماعية المرتبطة بالطبيعة البورجوازية الاجتماعية التي جاءت حاليا متناقضة مع احتياجات التقدم الاجتماعي ومع نزعة الجماهير نحو العدالة ونحو العلاقات الإنسانية بين الناس .

فالاحساس الغامض بقضاء الرأسمالية المحتوم والخوف من المستقبل وغياب الثقة بامكانية ايجاد المبادىء المعقولة لسلوك الناس والوسائل الفعّالة من أجل معالجة العلل الاجتماعية في المجتمع ـ هذه هي القاعدة الاجتماعية السيكولوجية لمذهب اللا عقلية في القرن العشرين .

وبرفض المبدأ العقلي في الأخلاق ارتبطت الطبيعة النسبية لأكثر مدارس علم الأخلاق البورجوازي ، وخاصة أثناء حل مسألة طبيعة القيم الأخلاقية ومقاييس التقييم وغير ذلك . ومثلما أفرط الفلاسفة البورجوازيون في تضخيم نسبية المعرفة العلمية ، دون فهم ديالكتيكية الحقيقة النسبية والمطلقة ، نحن نرى في علم الأخلاق البورجوازي مدخلاً الى طبيعة القيم الاخلاقية . أما أنصار المذهب الوضعي فيعتبرون ، مثلاً ، أن القيم الأخلاقية والأحكام الأخلاقية ترتبط بالعامل الذاتي فقط ـ أي بإظهار الارادة والاهتمام وتفضيل الانسان . وبعد تحويل هذه اللحظة الى مطلقة أهملوا المضمون الموضوعي للقيم الأخلاقية وعلاقتها مع الظروف

المادية لحياة الناس والطبقات ولم يروا أن ما يقع خلف الارادة هو الرغبة والاهتمام وتفضيل الناس والتكتلات الاجتماعية والشرائح .

إن ممثلي المدارس الذين ربطوا الأخلاق بخصائص الثقافة وبالعادات والتقاليد التاريخية لبلد معين («المذهب الثقافي النسبي») حولوا هذه الخصائص الى مطلق ونفوا قدرة المقياس الموضوعي على تقييمها . كما وتحتوي المؤلفات البورجوازية على تحليل مفصل بما فيه الكفاية لأشكال التعبير عن المذهب النسبي المختلفة في علم الأخلاق وتصنيفها[١٩] . ولذلك فان مؤلفي هذه الأعمال كانوا ، بعد الاشارة الصحيحة الى أن مذهب نسبية المعرفة يُعبر في الكثير من الحالات عن الرغبة في القضاء على الروح العقائدية الجامدة (دغماتيزم) بعيدين عن التحليل العميق والجدي لأهم الأسباب الأساسية للمدخل النسبي الى تحليل علم الأخلاق الذي انتشر بهذا المقدار في البلدان البورجوازية[٢٠] .

وكانت التغييرات التي جرت في غضون ذلك في الحياة الاجتماعية للبلدان الرأسمالية وفي العلم وفي الحياة الروحية بما في ذلك الأخلاق مصدرا للمذهب النسبي في تحليل الأخلاق . كما لم تلق ظروف الحياة الاجتماعية المتغيرة انعكاسا مماثلا في الوعي البورجوازي ، الذي بحكم قصوره الطبقي أ وجد بالضرورة واسترجع في الذاكرة فكرة نسبية التصورات الانسانية ، مستثنيا منها بالتالي المضمون الموضوعي . أما أزمة الأخلاق فقد مهدت السبيل أيضا لكي يتخلى الفلاسفة البورجوازيون عن فكرة تثبيت القيم الأخلاقية . وكان المذهب النسبي الأخلاقي بمثابة رد فعل على هذه الأزمة . وغالبا ما كان تعبيراً عن الاحتجاج ضد الظواهر السلبية في الواقع الرأسمالي وضد رياء الاخلاق البورجوازية الذي فُرض من قبل الطبقة المسيطرة على جماهير الكادحين .

ومن العرضي أن يدافع عدد كبير من علماء اللاهوت البارزين ، الذين ناضلوا فعلا ضد مطالب القانون الأخلاقي الدائم ، الذي كانت الارادة الالهية هي مصدره ، عن موقف المذهب النسبي في علم الأخلاق . وهكذا فمن موقع المذهب النسبي أعدّ عالم اللاهوت الامريكي ج . فليتشير نظام «علم الاخلاق الآني» . وانتقد بشدة المطالبة بأنظمة علم الأخلاق اللاهوتي والدنيوي لأن الناس يجب أن ينطلقوا في سلوكهم وتقديراتهم من جوهر القانون الاخلاقي . وفي هذا المعنى كان

فليتشر مجبرا على الاعتراف بـ «استحالة حياة القانون الاخلاقي الذي يُعلم الناس الخضوع لحقيقة القانون الاخلاقي أو للقواعد المُستخلصة منه بدلا من إخضاع الناس للحياة»[٢١] . لكن المذهب النسبي فتح مجالاً لترسيخ الصوفية والعقيدة الدينية . وتماشيا مع المنطق ، فاذا لم تكن هناك حقيقة في محيط الأخلاق واذا لم تكن هناك براهين على صدق هذا الاختيار الاخلاقي أو غيره ، يبقى للانسان أن يعتمد على الحدس النفسي أو التمسك بالحقائق «المنّزهة عن الخطأ» التي قدّرها الله .

وليس من قبيل الصدفة أن تبحث بعض مدارس علم الأخلاق المحافظة عن أشكال جديدة للدفاع عن المذهب النسبي أو تحاول مواجهة العقيدة الأخلاقية الجامدة بالمذهب النسبي الذي يرون فيه وسيلة أكثر أمانة لترسيخ قيم العالم البورجوازي الأخلاقية والروحيّة كلها . وكان مبدأ «الحياد» الذي اكتسب صفة أحد المبادىء المؤسسة لعلم الأخلاق البورجوازي المعاصر ، الذي أتاح له تأدية وظيفته الاجتماعية هو النتيجة المنطقية والنتيجة ذات المدخل النسبي الى الاخلاق . وبرأي الفلاسفة البورجوازيين الذين بحثوا عن سبل تطوير علم الاخلاق العلمي كان عدم ارتباطه الكامل بأية ايديولوجيا مهما كان نوعها وحيادة عن موقف ومصالح بعض التكتلات الاجتماعية والأنظمة الاجتماعية المختلفة والتساهل الناتج عن ذلك مع هذه التقييمات الأخلاقية أو تلك والأحكام والاستنتاجات هو التعبير عن هذا المبدأ .

وإليك لماذا اعتُبر هذا الاتجاه الذي سار علم الأخلاق في بداية عصرنا في مجراه بواسطة الباحثين البورجوازيين «ثورة» . فقد حاولوا تفسير طريق «الثورة» الماضي كله انطلاقا من المنطق الداخلي لتطور العلم فقط ، ولكن ليس أبدا من العمليات الاجتماعية ، التي كان أهمها انقسام العالم الى نظامين اجتماعيين متناقضين ، وأزمة الرأسمالية المتفاقمة (بما في ذلك الأخلاقية) التي أجبرت البورجوازية ومفكريها على البحث عن سبل جديدة لتبرير الواقع الاجتماعي ولتسوية التناقضات الحادة وغيرها . وبعد صياغة مبدأ الحياد ، وبالتالي ، التساهل في علم الأخلاق سعى الفلاسفة البورجوازيون للتأكيد «ويؤكدون دائما» بأن علم الأخلاق «العلمي» لا يملك أي شيء مشترك مع صراع الأحزاب والطبقات وأنه لا يعتمد على عقائد البشر .

وبعد الموافقة الكاملة على نظرية «إلغاء ايديولوجيا» د . بيل كتب ج . فليتشر اننا «نراقب نهاية الايديولوجيا في علم الأخلاق وفي السياسة لأن حدود الاخيرة ضيّقة جدا ، فهي تبسط أحداث الحياة ولا تقترح المخرج لقرارات الفرد الحرة»[٢٣] . ولا شك أن إدراج مبدأ الحياد في علم الأخلاق كان محاولة لتحرير الأخلاق ونظريتها من الأساس العقائدي بهدف تضليل جماهير الشغيلة . وفي الحقيقة ، هذا لم يكن يعني أبدا أن علم الأخلاق البورجوازي تجاوز مصالح الطبقات وأنه يقف خارج الصراع الطبقي في العالم المعاصر . ومثلما لم تعن نظرية «إلغاء الايديولوجيا» التي قدمها علم الاجتماع البورجوازي المعاصر التخلي عن المصالح الأساسية للفئات المسيطرة ، بل كانت مجرّد أسلوب جديد للدفاع عنها فإن مبدأ الحياد في علم الأخلاق سعى لتقديم أشكال جديدة وأكثر مرونة للدفاع عن قيم الرأسمالية الأخلاقية .

أما فيما يتعلق بإشارات الفلاسفة البورجوازيين الى علاقة علم الأخلاق في القرن العشرين بالاتجاه العام لتطور العلم فإن ذلك لم يغيّر تلك الوظيفة الاجتماعية الرئيسية التي أخضعها العلم لقضاياه الأساسية . نحن لا نشك بنية ج . مور التي عبّر عنها في كتابه «مباديء علم الأخلاق» الذي صدر منذ عام ١٩٠٣ وبتكوين منظومة علم الأخلاق العلمي الدقيقة جداً كما نشك بفروع المعرفة العلمية الأخرى .

كانت هذه النية مرتبطة الى درجة محدودة بالسير العام لتطوّر علم ذلك العصر ، الذي ساعد مور على فهم الحاجة الموضوعية الى البرهان العلمي في علم الأخلاق . ولكن علينا أن لا ننسى أن اعلان مور عن ضرورة تغيير الاتجاه العام في علم الأخلاق جذرياً أُملي عن طريق الرغبة لرفع سُمعة القيم الأخلاقية للمجتمع الرأسمالي ، وإيجاد الامكانية لاثباتها عقلياً وبالتالي تعزيز النظام البورجوازي . وفي الحقيقة فإن الوظيفة الاجتماعية الرئيسية التي دُعي «مُصلحو » علم الأخلاق في بداية القرن العشرين للقيام بها ، على الرغم من أنهم حاولوا ويحاوُلون بإتقان لتمويه هذه الوظيفة قد انحصرت في هذا .

وبعد أن أكد ممثلو مدارس علم الأحكام الأخلاقية المختلفة على اختلاف هذا العلم الأخلاقي السابق في طريقة إقباله على تحليل الأخلاق قاموا باتهام العلم

الأخلاقي الأخير بـ «الخطيئة الطبيعانية» . لكنهم دحضوا مدخل المدارس الطبيعية الى تحليل مفاهيم علم الأخلاق ليس فقط لأنه لم يُقدم الامكانية لتقسيم خصائص القيم الأخلاقية وبذلك يتحدد الخير كمقولة أساسية في علم الأخلاق . وانحصرت فكرة تبديل التحليل الغني المضمون للقيم الأخلاقية بالمعنى المنطقي ـ شكليا بالدرجة الأولى في أن هذا الاسلوب ألغى مسألة تقييم نظام الأخلاق القائم (بمساعدة المقياس الموضوعي) وكذلك النظام السياسي والاجتماعي .

ولم يُعط هذا الاسلوب أيضا الامكانية لتطبيق نتائجه على سلوك الناس والبرهان على ضرورة التقييمات المحددة والتصرفات .

فتحليل الأخلاق المجّرد والبعيد عن الحياة لا يعطي الامكانية لتفسير لماذا يتمتع المبدأ الاخلاقي المحدد بالقوة ليس من أجل شخصية مستقلة معينة فقط بل ومن أجل المجموعات الاجتماعية الكبيرة من الناس التي من المهم بالنسبة لها ان تعتمد عليه في المسائل العملية . وبعد تقديم الرغبة على الواقع قدّم المفكرون البورجوازيون الفكرة القائلة بأن علم الأخلاق يقوم بالوظيفة المعيارية تماما كما يقوم بوظيفة الادراك وحاولوا بواسطة ذلك إثبات وجود علاقة منطقية بين علم الأخلاق التحليلي والمعياري . اما الممثل المعروف لعلم الأحكام الأخلاقية ب . تيلور فيعتبر أن علم الأحكام الأخلاقية يمكن أن يُستخدم كمصدر لمعرفة الحياة الأخلاقية ومن أجل تطوير المبدأ العقلي فيها . ويؤكد ب . تيلور أن علم الأحكام الأخلاقية يساعد بواسطة تحليله على فهم وهمية تصوراتهم حول صحة أو كذب الأحكام الأخلاقية . وفي هذا الصدد تحدث عن الوظيفة الادراكية لعلم الأحكام الأخلاقية . والاكثر من ذلك أن علم الأحكام الأخلاقية ، برأيه ، يقوم بالوظيفة المعيارية بواسطة ذلك . وبعد نفي صحة أو كذب الأحكام الأخلاقية كان علم الأحكام الأخلاقية يبدو وكأنه يُقنع الناس بأنهم يملكون الحق في رفض أية معايير أخلاقية مهما كان نوعها والمبادىء ويستطيعون الاهتداء في سلوكهم بالرغبات الفردية والمصالح وغيرها .

وبكلمات أخرى فان علم الأخلاق الذي بُني على هذا الاساس كان يجب أن يُزكي عند الناس موقف اللامبالاة المطلقة من الموقع الذي شغلوه ومن التوصيات التي تناولت سلوكهم ، وبالتالي يجب أن يُساعد على تشكيل الموقف الممكن من كل ما

يجري في العالم . والى جانب ذلك فقد أكد تيلور أيضا في كتابه «مبادىء علم الاخلاق» ان علم الاخلاق المعياري يدرس «البراهين العقلية من أجل تبرير النظام المحدد للمعايير الأخلاقية التي تتمتع بمعنى انساني عام»[٢٤] . لكن تيلور بعد أن تبنى مبدأ التساهل شأنه شأن ممثلي علم الأحكام الأخلاقية الآخرين ، فقد جرّد الأخلاق وعلم الأخلاق من القيمة العملية ومن تلك القوة الديناميكية التي كانا يجب أن يتمتعان بها : قوة الاقناع ، وتعبئة الرأي العام وإرادة الناس من أجل القيام بالأعمال التطبيقية .

وهنا وبقوة متميزة يظهر التأثير المدمر لمبدأ الحياد على علم الأخلاق لأن تحقيقه مستحيل في الممارسة الاجتماعية . كما ويساعد هذا المبدأ فقط على الانحلال الاخلاقي للمجتمع . وفي الأيام الاخيرة تحدث بعض الفلاسفة البورجوازيين بقلق عن ذلك . كتب الفيلسوف الانكليزي م . ليني أن «القول بأن الفيلسوف يستطيع ويجب ان يتأمل سلوك الناس من الموقع المريح بالنسبة له وأنه يجب أن يبني «منطقة» دون أن يتدخل في أي شيء ، يمكن ان يكون بحد ذاته دليلا على الجهل الأخلاقي على أقل تقدير ولكن بدرجة أكبر أيضا ـ دليلا على الانحطاط الاخلاقي»[٢٥] .

وبواسطة التستر بشعار«مذهب الحياد» قام أنصار المدارس البورجوازية المعاصرة في علم الأحكام الأخلاقية بالوظيفة العقائدية المحددة ـ السعي لتعزيز نظام القيم الموجود والمحافظة على النمط البورجوازي للحياة . كما ترى البورجوازية الحاكمة في ذاك الهدف العقائدي ـ مهما أُخفي بلباقة ـ قيمة مدخل علم الأحكام الأخلاقية الكبرى إلى تحليل الأخلاق .

٣ ـ الدعوة الى اتجاه جديد في علم الاخلاق

يشير جميع الباحثين البورجوازيين في علم الأخلاق المعاصر تقريباً الى ان تأثير علم الأحكام الأخلاقية اضمحلّ بشدة في الستينات وتبدّدت بالتدريج الآمال في حلّ أهم القضايا الأخلاقية بواسطته . والعديد من المتيقنين من أن الفلسفة الأخلاقية تعتمد على الخطأ ثانية ، يرونها في الحماس الزائد للبحث عن أكثر التعريفات المناسبة

للمفاهيم الأخلاقية والقبول بالبراهين الأخلاقية تاركين في الظل مسألة أكثر اهمية ـ وهي العلاقة بين أسس الأحكام الاخلاقية وإفعال الناس التطبيقية[٢٦] . كما استطاعت العملية الاجتماعية ان تقود الفلاسفة البورجوازيين في نهاية المطاف بالضرورةإلى التسليم بأنه من الصعب إحداث الهوّة، كما حدث في علم الأحكام الأخلاقية ، بين مضمون الأحكام الأخلاقية ومعناها ، ولذلك لا توجد هنالك قاعدة لمطابقتها مع فلسفة الأخلاق[٢٧] . فقد وصف الفلاسفة البورجوازيون حالة علم الأخلاق المعاصر في الأيام الأخيرة بقولهم : «علم الأخلاق زائل» ، ويحدث الآن «تفتّت لفكرة علم الأخلاق» وما الى هنالك . وكتب الفيلسوف الامريكي ج. وتيلي ، أظهرت السبعينات ، خاصة ، ان «علم الأخلاق لم يعد موجودا كعلم طالما انهم يعتبرون ان مادته هي تحليل الكلمات في الحكم الأخلاقي ، وليس الأفعال ، وبالتالي فهو لا يتناول اية مسائل غنية المضمون»[٢٨] . ونجد نفس الفكرة في كتاب الفيلسوف الامريكي ب. دانيم : «علم الأخلاق الميّت والحيّ»[٢٩] . ويُشير عالم الاجتماع الأمريكي المعروف د. بيل أيضاً إلى ان انظمة علم الأخلاق القديمة فقدت معناها في المجتمع البورجوازي المعاصر والى جانب ذلك لم تُبتكر أية اسس لاعداد نظام جديد لعلم الأخلاق[٣٠] .

وفي الفترة الاخيرة استخدم الفلاسفة البورجوازيون اثناء وصف علم الأخلاق المعاصر مصطلح الـ «شيزوفرينيا» آخذين بعين الاعتبار الانقطاع بين التحليل العقلي للمفاهيم وأسباب افعال الناس . وطرحوا جانباً الانسان ذاته ، وطبيعة علاقته مع الناس الآخرين والدوافع الداخلية لاعماله ، ناصحين إيّاه بأن يقوم ليس بما تعني القيمة بالنسبة له وليس بما يطابق رغباته ومصالحه بل بما يكون مبّرراً برأيه . كتب أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة استراليا الوطنية م. شتوكير ان «نظريات علم الاخلاق المعاصرة التي تقود الى الشيزوفرينيا بين العقل والدوافع في هذا المحيط الهام حياتيا والواسع والذي يُسمى محيط القيم . وتحدثوا في نفس الوقت عن الانسجام في الحياة المنحطّة أخلاقيا ، حيث يغيب ما هو قيّم . ولذلك من الصعب بالنسبة للناس الناضجين اخلاقيا ، اي للناس الذين يفهمون ما هو قيم ، العمل على أساس هذه النظريات والاعتماد على الدوافع الداخلية في افعالهم . وفي الحقيقة لم تستطع نظريات علم الاخلاق ان تؤمن للفرد ادراك معنى الخير عن طريق

التكامل . وقد فشلت هذه النظريات التي كانت بمثابة نظرية للوعي ، أسباب ودوافع الحياة الانسانية لانها وضعتنا في موقع غير مستقر سيكولوجيا وغير مريح وحتى يصعبُ احتماله وكذلك لأنها حولت حياتنا الى حياة قلقة وغير تامة في خصائصها الجوهرية»(٣١) . تُعتبر هذه التقييمات ، بلا ريب ، هي العلامة المميّزة للازمة الاخلاقية المتفاقمة وتشهُد بشكل واضح على ان علم الأحكام الأخلاقية لا يستطيع القيام بأي شيء حاسم للتغلّب على هذه الأزمة .

وبهذا الصدد أصبحت هجمات الاغلبية الساحقة من الفلاسفة الغربيين علنيةعلى علم الأحكام الاخلاقية ، الذي صُوحب بالشعار الذي يقول انه لا بد من البحث عن علم آخر لتطوير علم الأخلاق من أجل تكوين «أخلاق جديدة» . وناقشوا بشكل واسع ايضاً مسائل طبيعة الاحكام الاخلاقية ، وبالتالي ، الأخلاق ذاتها ومضمون الخير والشر وكذلك مسألة ما هو الشيء الذي يمكن ان يكون مُسّوغاً مقنعا للأخلاق ومبادئها ومعاييرها وغير ذلك .(٣٢) وقد اعتبروا مناقشة هذه المسائل شرطاً تمهيدياً من أجل إعداد نظرية جديدة» في علم الأخلاق ومدخله الجديد الى تحليل الأخلاق عند الباحثين البورجوازيين . الى جانب ذلك واصل بعض الفلاسفة تطوير الأنظمة الشكلية الصرفة ، التي كشفت عن الخصائص المنطقية للمفاهيم الاخلاقية . فهم يقفون بشكل لا مبال للغاية من الأخلاق ذاتها ومن المناقشات حول مضمونها وطبيعتها ومن تفسير سبب وجوب تحويل افعال واعمال الناس الى اخلاقية وغير ذلك . انهم ينظرون الى الاخلاق كما لو انها شيء فات زمانه ولا يعتبرون ضرورياً لا تفسيرها ولا إعادة النظر في مضمونها فاسحين المجال للآخرين لممارسة هذا العمل الغير مثمر من وجهة نظرهم . وهم في احسن الاحوال يبحثون فقط في منطق المسألة مثل «لماذا عليّ ان أكون اخلاقياً»(٣٣) .

وبالإضافة الى ذلك ، كما قيل سابقاً ، فإن أكثر الباحثين البارزين في علم الاخلاق ، بما في ذلك ممثلي الاتجاهات المختلفة في علم الاحكام الاخلاقية اهتموا بجدية بهذه المسائل وحاولوا اعادة النظر في مادة علم الأخلاق وتطلّعوا الى اعطاء تعريف جديد للأخلاق . لكن هذه المحاولات انتهت بنتائج غير متوقّعة نهائياً .

وهكذا شبّه ممثلو علم الاخلاق البورجوازي المقيتون جداً الأخلاق باللعبة الرياضيّة . وطالما ان الرهان في هذه اللعبة كان على قيمة ومعنى الحياة الانسانية فإن

المهم ، برأيهم ، هو فقط تعلّم اللعبّة جيداً بالمقارنة مع الآخرين . وعلى الرغم من هذا المدخل فإن موقف الانسان الاخلاقي من قضايا العصر الكثيرة وفهمه لقيمتها وتبنّيه المبادىء الاخلاقية يعتمد على طريقة لعبه في هذه اللعبة الاخلاقية .

كتب ي. ستيفينس مؤلف كتاب «اللعبة الاخلاقية» على سبيل المثال ، ان كل نظام في علم الاخلاق له قواعده المتميزة في هذه اللعبة . كما كان الجزء الرئيس في احد هذه الانظمة ، على سبيل المثال ، هو «الجزء الالزامي» الذي يُعتبر بالنسبة له مطلقاً وحتمياً ، وقد قارن وظيفته مع المضرب الكبير الذي يُستخدم في اللعبة الرياضيّة[٣٤] . وبالتالي ، فإن الأخلاق ، مفاهيمها الهامة جداً ومبادءها ليست اكثر من مبادىء اللعبة التي يمكن قبولها او رفضها ، وتفضيل لعبة على اخرى وغير ذلك . ولذلك فلا لزوم لاعارة الاخلاق اهتماماً جدياً واختيار نظامها هذا او غيره !

فممثّلو ما يُسمى بعلم الأخلاق الاكاديمي سعوا بعد ان اعترفوا كليا باهمية الاخلاق الكبيرة الى تحسين وضع قضايا علم الاخلاق وبحثوا عن تعريف جديد للاخلاق من أجل زيادة هيبتها في المجتمع .

ومن هؤلاء الممثّلين ايضاً هـ. اينسكومب ، ف. فوت ، ر. سيبغير وغيرهم . فالفيلسوفة ف. فوت، على سبيل المثال، التي ساهمت بفعالية في هذه الابحاث تدعو اتباعها الفكريين لبدء المناقشة التي ادّعت ان هدفها تغيير طريقة النقاش فيما يتعلق بما نعتبره خيرا او شرا في المغزى الاخلاقي. والأكثر من ذلك أن ف. فوت تحدثت ليس عن ضرورة تغيير مناقشة الاخلاق فقط بل وعن فهم مضمونها او تكوين «نظام جديد» للاخلاق . لكن نتيجة ابحاثها اختلفت كثيراً عن نواياها . وسنبحث موقف فوت بشكل مفصّل أكثر فيما بعد .

أما بعض الفلاسفة البورجوازيين ، الذين وصلوا الى الاستنتاج بان علم الاحكام الاخلاقية لا يمكن ان يخدم فلسفة الاخلاق يعتبرون انعاش او تطوير نظرية الاخلاق المرتبطة بالحياة امراً ضرورياً .

ولذا ، أشار ب. وانيم الى ان الحديث يمكن ان يدور حول علم الاخلاق فقط في تلك الحالة عندما تملك القيم الاخلاقية اساساً موضوعياً . عندئذٍ يستطيع علم الاخلاق ان يُوجّه الى «ما يجب اختياره وعمله في الحياة بصرف النظر عن رغبات أي

إنسان»[٣٥] . الفيلسوف دانيم لا ينفي ظهور رغبات ، طموحات وشكوك الناس في الاحكام الاخلاقية .

ولكن دانيم يرى المهمة الاساسية لعلم الاخلاق العلمي في اقناع الناس بان العمل ممكن ليس على اساس الرغبات فقط بل وعلى اساس المبادىء والمعايير التي اثبتت عن طريق الحقائق الصحيحة . فالمطلب الرئيسي والضروري من أجل التطوير المثمر في علم الاخلاق ينحصر ، برأيه ، في ان يأخذ علم الاخلاق قيمة الشخصية الانسانية بعين الاعتبار وفي ان ينطلق من التعامل مع الانسان ليس كما مع الوسيلة بل كالتعامل مع الغاية .

وقد وجّه بعض الفلاسفة الغربيين الآخرين عندما انتقدوا المبادىء الاساسية لعلم الاحكام الاخلاقية بجدية والتي أكّدت على ضرورة خلق فلسفة جديدة للاخلاق اهتمامهم الى خصائص اسلوب دراسته خلافاً لاسلوب العلوم الطبيعية التجريبي . وقد أشار البروفسور الامريكي ج. جيمس في تقريره «مسألة التفسير العلمي للقوانين الذي القاه في المؤتمر الفلسفي الدولي السادس عشر الى انه لا المنطق الصرف ولا المعطيات التجريبية يمكنها ان تحلّ مسائل الاخلاق بمفردها . يعتبر جيمس ان «العلم» يستطيع ان يزوّدنا بالمادّة الضرورية لتحديد نوعية المعايير القانونية ، لكنه لا يستطيع ان يُعطينا المقياس اللازم ، حتى نقرّر فيما إذا كنا نتبّع هذه المعايير . ومن أجل ذلك لا بد من وجود فلسفة الاخلاق»[٣٦] .

ومن أجل هذه المسألةفقد اعتبر العديدمن الفلاسفة البورجوازيين انه لمن الضروري إعادة النظر في مضمون علم الاخلاق العلمي ، حيث اثبتوا ان علم الاخلاق يجب ان يمزج في داخله الجوانب الوصفية والتحليلية ويجب ان يكون مكرّساً لسلوك الناس وعلماً عن السلوك العقلاني . ان وجهة النظر هذه تتناقض مع رأي ممثلي الفلسفة الوضعية الذين اكدوا ان الاسلوب في علم الاخلاق هو نفس الاسلوب في اي علم آخر.[٣٧] فقد اشاروا بصورة صحيحة من حيث المبدأ الى ان علم الاخلاق يجب ان يعتمد على معطيات العلوم المختلفة ، ولكن اسلوبه لا يتطابق مع اسلوب العلوم المحسوسة وخاصة الملاحظة والتجربة لا يمكنهما ان يشغلا في علم الاخلاق ذلك المكان الذي يشغلاه في العديد من العلوم الطبيعية .

كتب ج . هارمان «لا يمكن للمبادىء الأخلاقية أن تتأكد بنفس الطريقة التي تتأكد فيها مبادىء العلم . وعلى ما يبدو أن الفكرة الأكثر صحة هي الفكرة القائلة بأنه لا وجود لتلك الرابطة بين المبادىء الأخلاقية ومراقبة بعض الحالات التي تحدث في العلم . . ومن هنا نرى الاختلاف الواضح بين علم الأخلاق والعلم[٣٨] .

والى جانب ذلك فغالباً ما أفصحوا في الغرب عن الفكرة الصادقة التي تقول بأن «التطور المثمر للعلم يحتاج الى مدخل قيّم والى علاقة متينة بعلم الأخلاق . ولذا فان «انخفاض قيمة العلم ذاته ، برأي الفيلسوف البورجوازي د . شافير ، يُعتبر نتيجة لانقطاعه عن الفلسفة»[٣٩] . أما الباحث الغربي الآخر ن . بوني فقد طرح أيضاً مسألة ضرورة «رفض موضوع تصنيف القيم والحقائق» . فهو ، خاصة ، يعتبر أن «المدخل القيّم يعطي للعالم إمكانية التنبؤ بالمستقبل[٤٠]» .

وبهذا الصدد يفترض الفلاسفة البورجوازيون أن التطور المثمر لعلم الأخلاق ممكن فقط في حال التخلي عن مبدأ الحياد ، الذي لم يحُرر الفلاسفة فقط بل والأخصائيون في العلوم الطبيعية من العقيدة وبالتالي من المسؤولية عن أعماله . وقد سُمعت هذه الفكرة في بعض تقارير الفلاسفة البورجوازيين التي أُلقيت في المؤتمر الفلسفي الدولي السادس عشر . وجاء في أحد هذه التقارير أنه من الصعب الاعتماد على مبدأ الحياد في العلم وإلاّ فلن يستطيع أحد من العلماء مراقبة نتيجة عمله والاستجابة لأهداف دراساته[٤١] .

وفي السنوات العشر الأخيرة ظهرت أعمال المؤلفين البورجوازيين التي اشتملت على محاولة لإظهار دور الايديولوجيا في المسائل الأخلاقية وطريقة أعمال الناس[٤٢] .

كما أشار مؤلف أحد هذه الأعمال ل . براون في مناقشته مع علماء الانفعالية الى أنه على الرغم من أن الموقف الأخلاقي للناس مرتبط ، بلا شك ، بانفعالاتهم لكن العلاقة القيمة والايديولوجيا المحددة التي دفعت الناس للتصرف بصورة مختلفة تكمن في أساس هذا الموقف . كتب أيضا : نحن نُعتبر شهود على أن الأنظمة المختلفة للأفكار «تبعث الحقد والعداوة . وتبرر القمع الاجتماعي أو اضطهاد الناس وتسعى لتبرير هذه الأزمة الدولية أو غيرها ومجابهة القوى أو ، على

العكس ، تُدافع عن الاخلاص والوفاء» . وبعبارة أخرى فقد استخدمت أنظمة الأفكار المختلفة «من أجل التأثير على موقفنا وسلوكنا»[٤٣] . وقدّمت البرهان على القرارات والأفعال وبالتالي حددت فعاليّتها . فإذا كان القرار مبرهناً بشكل كافٍ فانه يجُند الارادة للعمل ويُساعد على ربط الشيء الواقعي والالزامي ويدلّ على الطريق الحقيقي للانتقال من المباديء التي اتخذناها الى الأعمال التطبيقية . وبالتالي يستنتج براون أنه من الصعب تصور السلوك الذي تكونت على أساسه الخصائص الداخلية للشخصية لأن الأخيرة تعتمد بدورها على العمليات الاجتماعية المعقّدة بما في ذلك على نظام الأفكار المسيطر في المجتمع الحالي . ويُورد هذه الفكرة أيضا البروفسور تش . فرانكيل الذي يعمل في جامعة كولومبيا .

كما أشار البروفسور س . هاردينغ في المؤتمر الفلسفي الدولي السادس عشر الى أن الموضوعية القصوى للعلم الاجتماعي لا تحتاج الى مدخل حيادي الى مسألة القيم بل الى موقف الباحث من القيم الاجتماعية ـ ومن تلك القيم التي تسمح بإحراز التقدم في المجتمع .[٤٤] .

وبالتالي كان بعض الفلاسفة البورجوازيين مجبرين تحت تأثير حقائق الواقع المحيط على الاعتراف باعتماد سلوك الانسان عليها . كما تنحصر مهمة علم الأخلاق في إعداد الاتجاه الجديد للسلوك بواسطة الاعتماد على النظام الجديد للقيم .

وبعبارة أخرى ، فقد طرحت من جديد مسألة ضرورة تجديد الارتباط المتبادل بين القيم الأخلاقية والحقائق الواقعية . وتُعتبر دعوات الباحثين البورجوازيين للعودة الى أنظمة علم الاخلاق المعياري والاهتمام بتحليل ليس المسائل الأخلاقية العامة فقط بل واليومية هي ردّ الفعل على علم الأحكام الأخلاقية[٤٥] .

فمن ناحية تتطابق هذه الدعوات مع مصالح الفئات المسيطرة ، التي تفتقر الى نظريات العلم الأخلاقي القادرة نظرياً على إثبات «الأخلاق الجديدة» وصياغة مبادئها الأساسية ، مكوّنة القناعة بين الجماهير بأن «الأخلاق الجديدة» تُلائم روح العصر ومصالح كل فرد وتحُدد طريق بلوغ السعادة . ومن الناحية الأخرى فإن توجههم نحو المسائل المعيارية عكس التناقض الكبير للحالة الأخلاقية في المجتمع الرأسمالي المعاصر .

وبالاضافة الى الموجة اللاأخلاقية الواسعة وأخلاق «الاباحة بكل شيء» التي عمّت البلدان الرأسمالية ، لوحظت عند العديد من الناس «الرغبة الشديدة لتجديد القيم الأخلاقية والروحية»[٤٦] والتغلب على الفراغ الأخلاقي القائم . كما ظهرت بوضوح أكثر نزعة الفرد لايجاد مكانه في «مجتمع الكفاءات المتساوية والقيام بدور فعّال في تغيير افتراضات علم الأخلاق . فالفيلسوف و . فرانكين ، على سبيل المثال ، يعتبر أن «علم الأخلاق المعاصر» اتجه بعد أن اهتم بالمسائل العليا نحو علم الأخلاق المعياري أو نحو الأحكام الأخلاقية»[٤٧] .

وقد طُرحت في المؤلفات الخاصة بعلم الأخلاق في الفترة الأخيرة مسائل المساواة والعدالة ومسؤولية الناس الأخلاقية . وجرت في بعض هذه الأعمال محاولة لدراسة الجانب الاخلاقي للمسائل الاجتماعية ـ السياسية القائمة في عهد الرأسمالية ، بما في ذلك شرعية استخدام الحرب كوسيلة للدفاع عن المصالح الوطنية والجانب الأخلاقي في المسائل الاقتصادية ومسائل العلاقات بين الأحياء .

وهناك الكثير من المقالات والكتب المتخصصة بعلم الأخلاق التي كُرّست لدراسة التقييم الاخلاقي للاجهاضات ومسائل الأخلاق الجنسية المختلفة والجوانب الاخلاقية للموت وغيرها[٤٨]» .

تجدر الاشارة ايضا الى أن علم الاخلاق المعياري أخذ يهتم ليس بفئات المجتمع الواسعة فقط بل وحتى بممثلي الاوساط العملية . كتب أحد ممثلي الأوساط العملية في أمريكا و . هيل أن «مناقشة مسائل علم الأخلاق المعياري انتقلت من الصفحات الأخيرة في الصحف الى الصفحات الاولى»[٤٩] . والعديد من المؤلفين ربطوا بحق الاهتمام بعلم الأخلاق بذلك الدور الكبير الذي احتله الاقتصاد والسياسة في حياة المجتمع . وفي غضون ذلك برزت في هذه الاوساط بشكل أكثر وضوح صفات الرأسمالية : اللاأخلاقية ، الجاسوسية ، واللصوصيّة ولذلك انحصرت المسألة ، برأي العديد من المؤلفين البرجوازيين في ايجاد «السبيل لاحياء الجو الأخلاقي في هذا المجال وتعزيز شعور رجال الأعمال بالمسؤولية»[٥٠] .

وبعد الاعتراف بأن القضايا الأخلاقية الملموسة قد شغلت الأوساط الواسعة من الناس ، أشار الفلاسفة البورجوازيون ، عند ذلك ، الى أن هذه المسائل لا

يمكن أن تحَلّ على مستوى الوعي الاعتيادي .

ولـذا يقـول الفلاسفـة إن مناقشـة أيٍ قانـــون (وخاصـــة قانـــون تحـــريم الاجهاضات) يجب أن تكون مدعمة بالحجج والبراهين ، كما ينبغي فهم هدف هذه المناقشة وعلاقة هذا القانون بالقانون الاخلاقـي الاجتماعـي العـام ، حتـى نقيّمـه بصورة صحيحة بما يناسب مصالح كل فرد .

لا يجوز أن نحكم على عدالة هذه الظاهرة أو غيرها ما لم يكن هنـاك فهماً فلسفياً للعدالة كمقولة أخلاقية وقانونية . وقد ربطوا التفسير الفلسفـي للمسائـل الاخلاقية بأحدث أشكال علم الاخلاق النفعي ، نظريات العدالة وأنظمـة علـم الأخلاق المعياري الأخرى ، التي انتشرت في البلدان الرأسمالية المختلفة بين حين وآخر . وعلّق الفلاسفة البورجوازيون آمالا كبـيرة على تغيير المنـاخ الأخلاقـي في المجتمع الرأسمالي وخاصـة على الرّقـي الأخلاقـي للفـرد وكذلك على التصـورات المتنوعة لتوجيه السلوك ، التي وُضعت بروح «العلمية الأخلاقية» .

غير أن تقييماتهم لأنظمة علم الأخلاق المختلفة ، مثل حالة علـم الأخـلاق إجمالاً ، كانت متناقضة كلياً . وكما سعينا لأن نظهر بأن علم الأخلاق قد مات فقد استُبدلت الآمال في أن علم الأخلاق أصبح قوياً ، أخيرا ، بخيبة الأمل وبالاستنتاج التشاؤمي الشامل (الذي عكس الوضع الحقيقي للاشياء) . ولا تجوز الموافقـة على الرأي القائل بأن حالة علم الاخلاق هذه تُعتبر نتيجة للظروف العرضية وانها مرتبطة بسيطرة بعض الأنظمة وعدم استيعاب الأنظمة الأخرى التي بقيت في الظل . أما شيزوفرينيا «علم الأخلاق البرجوازي فقد أُعدت بواسطة حركة تطوره الكاملة . وسيُظهر تحليل أهم مدارس علم الأخلاق صدق هذا الاستنتاج .

الفصل الثاني

الخوف من «خطيئة المذهب الطبيعاني» وبداية انهيار علم الاخلاق

إن أكثر الفلاسفة البورجوازيين يعتبرون ان علم الاخلاق المعاصر قد تغلّب على «خطيئة المذهب الطبيعي» وهذا ، برأيهم ، يعود بالدرجة الاولى الى صاحب الفضل ومؤسس المذهب البديهي في علم الاخلاق ـ الفيلسوف الانكليزي ج. مور . وهذا الاسم معروف جيدا في علم الاخلاق المعاصر .

وربما لم تجرِ اية مباحثة او مناقشة لم يُشرْ خلالها بشكل او بآخر الى دورة في تطويرها . كتب الفيلسوف الامريكي غ. مارغوليس «لقد تركت مبادىء علم الاخلاق منذ لحظة ظهورها هذا التأثير على نظرية علم الأخلاق ، حتى اصبح من الصعب على المرء ان يتصوّر تاريخ تطور علم الاخلاق الذي مضى عليه سبعون عاما دون ان يذكر ذلك الرصيد الذي ادخله مور»[1] . ويُشير المؤلفون البورجوازيون عادة «إلى ان مور مشى خطوة هامة على طريق تكوين «علم الاخلاق العلمي» ، آخذا بعين الاعتبار النظام الذي يعتمد على متطلبات «العمومية ، الموضوعية ، والاستقلال الذاتي» . غاية هذا العلم ـ تحديد المبادىء العامة ، وليس ادارة افعال الناس الملموسة بواسطة الاختيار[2] .

وفي غضون ذلك وبعد التقييم السليم لنتيجة تطور علم الأخلاق على طريق «العلم الجادّ» اضطر الفلاسفة البورجوازيون للاعتراف بأن علم الاخلاق اصبح في مأزق وانه فقد اهميته كفلسفة للاخلاق منذ لحظة اقرار اسلوب البحث الاخلاقي .

والآن لنحاول باهتمام تتبّع مراحل تطوّره . إن ذلك يمكّننا من التحقّق من أن بداية انهيار علم الاخلاق قد بدأت بالضبط بعد ظهور ج. مور حيث وضع اسس مدخل علم الاحكام الاخلاقية الى تحليل الاخلاق الذي اصبحت مبادىء علم الاخلاق بنتيجته مستقلة ذاتيا بخصوص السلوك والافعال واعمال الناس . وبالتالي كانت الاهداف القيّمة للفرد بعيدة عن الواقع الاجتماعي .

١ . الخير موضوعي . . . . لكنه غير محدود

ومن أجل تشكيل نظام علم الاخلاق العلمي رأى مور انه من الضروري حلّ المسائل التالية : ما هي طبيعة ووظائف المفاهيم الاخلاقية الاساسية والاحكام ؟ هل تُعتبر الأحكام الاخلاقية صحيحة وهل يمكن تحديدها ؟ فقد اهتم بمسألة طبيعة الاحكام الاخلاقية (هل يمكن ان تكون موضوعية وكيف تحدد) ايضا ر. يُوم وأتباعه . لكن يُوم استنتج بأن البحث عن حلول هذه المسائل لن يجدي نفعاً . فالطبيعة الاخلاقية للظواهر والافعال لا تُقيّم ، برأيه بل تُحسّ ذاتياً فقط . وبالتالي ، فلا يمكن ان يدور الحديث عن اية طبيعة موضوعية للاحكام الاخلاقية .

رأى ج. مور ان هذه المسائل تتمتّع باهمية كبيرة بالنسبة لسلوك الناس . ولكن لكي نفهم السلوك لا بد ان نستوعب ما هو الخير كمقولة اخلاقية اساسية ، ترتبط بها جميع المفاهيم الاخرى والاحكام في علم الاخلاق. اضف الى ذلك ان المسألة ، برأي مور ، لا تنحصر في تحديد ما نقصد عندما نلفظ كلمة «الخير» ، اي ليس في اكتشاف الظواهر الملموسة التي قُيمت كالخير . فعلم الاخلاق العلمي ، برأيه ، يجب ان يأخذ بالاعتبار فكرة الخير بحد ذاتها ، ومفهوم الخير ، اي أن المدلول الاخلاقي للظواهر التي قُيمت كالخير . وقد رأى مور ات جميع انظمة علم الاخلاق القائمة حتى الآن لم تتمكّن من تقديم تحليل مُقنع لمفهوم الخير ، طالما أجيزت «خطيئة المذهب الطبيعي» في تعريفاتها .

ومن أجل اكتشاف هذه الخطيئة والتغلب عليها ـ لا بد من شرط تمهيدي لتكوين نظام علم الاخلاق العلمي .

وانسجاماً مع افكار مور فإن ارتكاب «الخطيئة الطبيعية» في علم الاخلاق ـ يعني تحديد الصفات الاخلاقية للفرد من خلال خاصيّة الطبيعية ، اي ايصال المفاهيم الاخلاقية الى الحالة السيكولوجية للفرد او تحديد المفاهيم الاخلاقية من خلال المفاهيم اللا اخلاقية . كتب مور «انا اربط مفهوم المذهب الطبيعي بالاسلوب المحدّد للمدخل الى علم الاخلاق وبالاسلوب الذي يُعتبر في فهمه الدقيق مناقضا لأي نظام مهما كان نوعه في علم الاخلاق . كما وينحصر هذا الاسلوب في استبدال مفهوم «الخير» بأية صفة او مجموعة من الصفات ذات الاهداف الطبيعية»[٣] .

ويحتاج مذهب الطبيعانية كذلك الى مراجعة «تجريبية للأحكام الأخلاقية . ولاحظ مور بصورة صحيحة ان علم الاخلاق سيفقد صفته الفلسفية بسبب وجود مثل هذا المدخل الى تحليل مفاهيم علم الاخلاق وسيُصبح فرعاً من العلوم الطبيعية .

وفي هذه المناسبة عرّض مور موقف عدد من مدارس المذهب الطبيعانسي للانتقاد ـ مذهب النفعيّة ومؤسسه إ. بينتام و ج. بيل وعلم الاخلاق الارتقائي ومؤسسه تش سبينسر . ولذلك فقد قال مور إذا تبنّينا مبدأ مذهب النفعية القائل بان الخير ـ هو كل ما يقود الى الارتياح فإن الارتياح بحد ذاته (بصرف النظر عن اهداف الانسان) يشتمل على الخير . وهذا بدوره يفترض وجود القيمة الاخلاقية في الظواهر الطبيعية وفي العوامل السيكولوجية . فإذا كان الخير ، على سبيل المثال يعني كل ما هو مفيد او كل ما يقود الى السعادة فهو بالتالي يُعتبر قيمة بالنسبة لشيء آخر او وسيلة لتحقيق غايات اكثر سُموّاً ، لكنه لن يكون قيمة موضوعية ، قائمة بحد ذاتها» او «قيمة داخلية» .

فمنطق الاحكام الاخلاقية وتقييمه في مذهب الطبيعية ، كما اظهر مور ، متطابق مع منطق الاحكام حول حقائق الواقع الاخلاقي ، ومع منطق احكام العلوم الطبيعية . وبواسطة ذلك رفع المذهب الطبيعي في حقيقة الامر مسألة تحديد الخير كمقولة اساسية في علم الاخلاق ، هذا يعني ، زوال الحاجة الى ايجاد علم اخلاق

كعلم مدّعٍ نظرياً لاثبات القيم الاخلاقية والكشف عن طبيعة مقولات علم الاخلاق . وقد اشار مور ايضاً الى الطبيعة الذاتية لموقف انصار مذهب الطبيعانية اثناء تحديد مقولة الشيء المناسب الذي استخلص من الاشياء القائمة . أما ذلك المدلول الاخلاقي الذي كان مرغوبا فقد نُسب الى هذه الاشياء والافعال طبقا لما يريده الناس . وعندئذٍ سقطت المسألة الاخلاقية عمليا وقادت الى التساؤل عن الرغبة التي يجب ان تُسيطر وعماّ لا يُعتبر مسألة في علم الاخلاق بل على الأصحّ مسألة في السياسة . كما وصل مور في انتقاده لمذهب الطبيعية الى الاستنتاج الصحيح : لا يجوز ان نستخلص القيمة الاخلاقية من الحقائق مباشرة . وفي هذه المناسبة اراد ان يُظهر الاختلاف بين تقييم الظواهر والافعال ، ووصف الحقائق المرتبطة بها . وسعى أيضا الى الكشف عن طبيعة الاحكام ذات القيمة خلافا للاحكام التي لا تملك قيمة . وهذا ، من وجهة نظره ، يحتاج كما اشرنا سابقا ، الى تحليل دقيق لمفاهيم علم الاخلاق ، وتحديد القيمة الاخلاقية كما هي بحالتها الراهنة ، اي الخير كـ «قيمة داخلية» .

عند تحليل مفاهيم علم الاخلاق نقل مور مركز الثقل من الجانب الانطلوغي* الى الجانب المنطقي . وقد اهتم مور قبل كل شيء بـ :

(أ) ـ ما هي الصفات التي يجب ان تتحلّى بها المواد .

(ب) ـ ما هي الافعال ، التي يمكننا على اساسها ان نُسميها خيراً . وصيغة المسألة بحد ذاتها حول الاختلاف بين القيم والحقائق ، وتقييمها كانت في ذلك الوقت هامة جداً . لكن الاستنتاجات التي توصّل اليها مور كانت قليلة القفائدة . كما رأينا عند مور فكرة صحيحة تقول بان التقييم لا يقود الى وصف الحقائق وخواص الظواهر .

فالتقييم يعتمد على الحقائق التي يستطيعون من خلالها ابتاع توصيات محدّدة بالنسبة للسلوك . لكن مور يُفكّر بطريقة اخرى . فالمفهوم الاخلاقي بالنسبة له كممثل لمعاداة مذهب الطبيعية في علم الاخلاق ليس لا يمكن التعبير عنه من خلال المفاهيم الطبيعية فقط (كان محقّا في ذلك) بل ولم يكن مرتبطا ابدا بالحقائق

* فرع من الفلسفة . نظرية الحياة ، الوعي التي يُدرس من خلالها أسس ومبادىء الحياة ، تركيبها وقانونيتها ؛ نظرية الوعي والمنطق .

الواقعية . ومن هنا يجب القول بان تقييم الظواهر ، الافعال ووصفها مستقل كل منها عن الآخر .

كان موقف مور منطقيا تماما : طالما ان المفاهيم الاخلاقية غير مرتبطة بالظواهر وبحقائق الحياة الواقعية وغير متأصّلة فيها فإن المبادىء الاخلاقيبة مستقلة ايضا عن الظواهر الملموسة والحقائق . وفي ذلك ينحصر مغزى مبدئه حول استقلالية علم الاخلاق ومبادئه . ولكن اذا كان الامر هكذا فمن السّخافة ان يتبع الناس مبادىء الاخلاق في سلوكهم طالما عُمّمت فيها الخصائص المحدّدة للظواهر الملموسة والافعال .

إن هذا الفهم للعلاقة بين الجزء الوصفي للحكم والتقديري مجرّد من الاسس . وبالطبع كان التقييم غير مرتبط مباشرة بظواهر الواقع الملموسة ، كما ان وصف هذه الظواهر لا يعني تقييمها . ولكن عند تقييم اية ظاهرة من ظواهر الواقع يعتمد الناس بالتأكيد على مزاياها وخصائصها . والا لا يمكن تفسير لماذا تُفضّل طاهرة ما ، فعل على اخرى . والتقييم الايجابي للظاهرة والفعل دون حساب مضمونه المحدّد ينطوي على اللا عقلية . يدور الحديث في هذه الحالة حول المزايا الاخلاقية ، والخصائص الاخلاقية التي قُدرت بواسطة الظواهر والافعال .

كان مور محقّاً عندما اعتبر تلك المزايا والخصائص التي اكسبت الظاهرة او الفعل طابعاً اخلاقياً شرطاً ضرورياً لتطوير علم الاخلاق العلمي . كما سمح هذا بتحديد المزايا الطبيعية والغير طبيعية او الخصائص . ولذا فقد اشار مور عندما وصف المفهوم الطبيعي الى ان :

أولا :ـ تُعتبر الصفة الطبيعية تحليلية ويمكن تحليلها الى خصائص اكثر بساطة .

ثانياً :ـ إن جميع المزايا الطبيعية تخضع للاختبار التجريبي ولذلك اعتبرت الاحكام المرتبطة بها احكاماً تجريبية او حقيقة صحيحة . ولا ضير في ان نوافق مبدئياً ،على وصف المزايا الطبيعية الذي قدّمه مور .

فالفيلسوف مور يعتبر المزايا الاخلاقية كأية مزايا غير طبيعية ، تبدو طبيعية وغير قابلة للتحليل . كما انها اي المزايا الاخلاقية لا تملك اجزاءاً ولذلك فمن

الصّعب تحليلها ـ وهي ليست مزايا طبيعية طالما ان وجودها او غيابها لا يمكن اكتشافه في الظاهرة لا تجريبياً ولا بمساعدة الاحاسيس . ينسب مور الى هذه المزايا مقولة الخير بالدرجة الاولى . فالخير ، برأيه ، كـ «قيمة داخلية» لا يعتمد لا على تقييم الناس ولا على الاحاسيس» . «أنا اميل بحزم للتفكير بان هذه المفاهيم (اي المفاهيم الاخلاقية) لا تنتمي الى المفاهيم السيكولوجية»(٤) . فإذا كانت الصفات الطبيعية ، انسجاما مع رأي مور ، تبدو تركيبية وتحدِّد الشيء كما هو بحالته الراهنة ، فإن الخير كـ «قيمة داخلية» يبدو مجرّدا من أية علاقة مهما كان نوعها مع مزايا الاشياء او مع الشخصية الانسانية ، وهو مجرّدٌ ايضا من أي مضمون ملموس . وبعبارة اخرى فقد اعطى مور مجرّد وصف سلبي للمزايا الطبيعية . اما وصفها الايجابي فمن الصعب ادراكه .

قال مور : إذا اردنا ان نعرف اي الظواهر تملك خيرا داخليا علينا ان نتبينّ ماذا تمثل في حال عزلتها المطلقة . وفي هذه الحالة نستطيع ان نحكم فيما اذا كان وجُودها يُعتبر خيرا . ولذلك فعلى السؤال : ما هو نوع الظواهر التي تتمتع بصفة الخير الاخلاقية ، أجاب مور ان الاشياء جميلة بحد ذاتها ، اي بغض النظر عن الانطباع الذي تركته ، وعلى مصلحة اي شخص آخر ، أما الاحساس الجمالي ، والتعلق الفردي ، والمعرفة فإنها تعتبر خيرا فقط في تلك الحالة اذا لم تكن وسيلة لبلوغ غاية محدّدة .

وبالتالي فبعد عزل الظواهر التي قُيِّمت على انها خير ، وبعد فصلها عن الروابط الاجتماعية قام مور عمليا بتجريدها من القيمة الاخلاقية . والمعرفة في حقيقة الامر ، «بحد ذاتها مجردة من القيمة الاخلاقية ، اذا لم تكن وسيلة لبلوغ غاية محددة ـ تطوير الفرد من كل الجوانب ، التقدم الاجتماعي ، تطوير الثقافة وغيرها . ومن الطبيعي ان هذا الوصف للخير يُعطي القليل بالنسبة لاظهار مضمونه كمفهوم اخلاقي . ولم يُشر في هذا الوصف الى تلك الخصائص التي تبرز عندما يدور الحديث حخول المزايا الاخلاقية لهذه الظاهرة اوتلك . كما لم يُشر ايضا الى النواحي الملموسة ، وجوانب الظاهرة ، الافعال التي تنتمي الى محيط الاخلاق . لم يُظهر مور لماذا لا تستطيع الصفات الاخلاقية ، وخصائص الظواهر ان تكون محددة ضمن المفاهيم ، التي تستخدم في المجالات الاخرى ـ علم الاجتماع ، السياسة وما الى هنالك ، ولماذا يعتبر الاخلاق حقلاً للصفات البسيطة .

وفي هذه المناسبة تجدر الاشارة الى ان لمفهوم الطبيعي وغير الطبيعي قد حُدّد بشكل غامض من قبل مور ، وجرّد أساسها النظري من التتابع المنطقي الدقيق . فالامر الاول على سبيل المثال ، هو ان نؤكد ان الاحكام الاخلاقية تختلف عن الاحكام التجريبية وانها لا يمكن ان تصل الى اشياء محدّدة . هذا الموضوع سُمع بدقة عند مور . والشيء الآخر هو تحديد ما تمثله هذه الاحكام . لم يستطع مور القيام بذلك.

فعدم القدرة على الاظهار الدقيق للاختلاف بين المزايا الطبيعية والغير طبيعية حدّدت في نهاية المطاف أحد استنتاجات الاساسية . وطبقاً لوصفة للمزايا غير الطبيعية فلا زال الخير غير محدود . او ان الخير كان مفهوماً تحليلياً ، او حقيقة صحيحة ، تقول بان الظواهر الاخلاقية تخضع للبرهان التجريبي . كتب مور : «لو سُئلت كيف يمكن تعريف الخير ، لكان جوابي هو ان الخير لا يمكن ان يكون محدداً وهذا كل ما استطيع قوله»[٥] .

الحقيقة ان مور حاول اعطاء تعريف للخير بانه «قيمة داخلية» . ولذا فهو يؤكد ان الخير ـ «هو الحالة المحدّدة للروح التي ييمكن ان نصفها بفظاظة على انها الارتياح ، الذي تم الحصول عليه من الاختلاط مع الناس الاخرين ، او الابتهاج الذي يشعر به الانسان بسبب الاشياء الجميلة»[٦] . ويُعرّف مور الصداقة كالخير اما الشر فيوصل برأيه الى الوحشية الشهوانية ، الحقد ، الغيرة ، الاحتقار والالم[٧] . ان الامثلة التي اوردناها تفتح ، في الحقيقة ، الطريق قليلاً نحو تحديد مفهوم الخير . كما هذا فقط بعض الامثلة التي انفصلت عن ظواهر الحياة الاجتماعية الملموسة . اما استنتاج مور العام فقد بقي ثابتاً ـ الخير غير محدود . فإستنتاج مور الرئيسي اظهر في الحقيقة بطلان الاسلوب الجديد الذي اعلنه لتحديد طبيعة القيم الاخلاقية . فهو يستثني تحليلها الفلسفي ، واستيضاح العوامل الاجتماعية بالدرجة الاولى التي تحُدّد في نهاية المطاف القيم الاخلاقية . فالخير كواحد من المفاهيم الاخلاقية الاساسية يملك خصائصاً بالمقارنة مع الخصائص اللا اخلاقية الاخرى المحتملة بالنسبة للظاهرة المقدّرة (خصوصية الخير غير محصورة في وصفها الطبيعي) . ولذلك فليس كل موضوع يتمتع بقيمة اخلاقية . لكن كل ظاهرة اجتماعية منخرطة في محيط العلاقات الاجتماعية ، وتعبّر قيمتها الاخلاقية عن اهميّتها الاجتماعية . وبالتالي فافعال ، والظواهر لا تملك قيمة اخلاقية «بمفردها» بل بالاشتراك مع النتائج

الاجتماعية التي قادت اليها .

وفي الحقيقة فالمضمون الاجتماعي للقيم الاخلاقية يستبعد امكانية تعريفها المجدّد ، واعتمادها على تلك الظروف ، العلاقات التي تظهر فيها . ولذلك ففي المجتمع الطبقي كانت تصورات الخير والشر دائماً تصورات طبقات محدّدة . اما ما يتعلق بتأكيد مور على شمولية ودوام الخير فقد اخفيت وراءه الرغبة في اثبات وحدة المصالح الطبقية والتقييمات في المجتمع الرأسمالي ، وصمود القيم الاخلاقية البورجوازية ، وفي خلق وهم لهذا الصمود .

فموضوع غموض الخير ، اذا تتبعنا منطق مور ، يعني ان الاحكام الاخلاقية (مع انه لم ينفِ ابدا معناها الاعلامي) لم تُضفِ اي شيء جديد في الحقيقة الى الحقائق ، ما دمنا لا نعلم عماُ يُعبّر الخير . وبعبارة اخرى نحن لا يمكننا معرفة اي المعلومات عن السلام تتضمّن احكاما اخلاقية ، وما هو الشيء الهام فيها ولماذا يجب ان نسترشد بها في سلوكنا ، واي النصائح ينبغي ان نأخذها منها .

وأثناء معارضة ممثلي مذهب الطبيعية فيا يتعلق بعدم جواز تحويل المفاهيم الاخلاقية الى لا اخلاقية كان صد مور (بواسطة ابراز المعنى الاخلاقي في الظواهر) هو اظهار ان الاحكام الاخلاقية تؤثر على سلوك الناس . ولكن ، لم يستطع بعد ان رفض تعريف الخير ، ان يُبينّ بأي شكل تؤثر الاحكام الاخلاقية على سلوكهم . وبكلمات اخرى ، تُعتبر العلاقة بين الاحكام الاخلاقية والسلوك التطبيقي في وجدانية مور عبارة فارغة ولا يمكن قول اي شيء حول هذه العلاقة ، كما لا يُمكننا ان نقول اي شيء ابدا عن الخير . ولم يُشر مور الى علاقة الاحكام الاخلاقية بالموقف الاجتماعي للفرد وباختيار الانسان لافعاله .

وبهذا الصدد لن يكون زائداً عن اللزوم ان نذكر أن مور دافع ، بعد ان فصل نظام علم الاخلاق عن النظرية ، بغض النظر عن التطبيق . ودافع كا هو معروف ، عن مبدأ استقلالية النظرية ايضا . وفي كتاب «مبادىء علم الاخلاق» خاصة ، كتب مور : ان الممارسة الاخلاقية ـ هي مجرّد سفسطة . الا ان نهاية علم الأخلاق كنظرية للاخلاق كانت عندئذٍ قد اقتربت ، وضاع معنى المبادىء العامة التي صاغها مور ، لأنها انفصلت عن الممارسة الاخلاقية . وقليلاً ما عنت الحياة الاخلاقية مور عندما صاغ موقفه الفلسفي العام والاخلاقي . ومعروف لنا جيداً

قوله المأثور : «أنا لست على يقين من ان العالم او العلم قد قدّما لي اية قضايا فلسفية . وليست هذه القضايا التي طرحاها امامي ـ سوى جدالات حول العالم او حول علم الفلاسفة الآخرين»[1] . ومن موقف مور حول عدم تحديد الخير نستنتج ان الناس المختلفين يستطيعون بعد استخدام مفهوم الخير لتقييم الحوادث ، ادخال مضمون مختلف تماما فيه ، وبالتالي يبدو هذا المفهوم لا معنى له في ميدان الاخلاق .

وقد تضمّنت «الخطيئة الطبيعية ، التي اتهّم مور فيها ممثلي علم الاخلاق السابق ، مع كل ذلك محاولة (ولتكن غير مرضية) لتعريف الخير . بالطبع ليس من الصواب ان نطابق الخير مع الموضوع الطبيعي ، كما قام بذلك انصار مذهب الطبيعية . عندما نقول «الخير ـ هو الارتياح» ، و «الوعي يشمل الخير» ، فإننا لا نقصد اي شيء غير الظاهرة نفسها ؛ والخير لا يتطابق مع الظاهرة بحد ذاتها ، فهو ينتمي اليها كجانب من جوانبها .

ولم يستطع مذهب الطبيعية ان يُبعد هذا الجانب . واضافة الى ذلك فقد اشتمل هذا المذهب على نواة ايجابية ، وبالضبط على الرغبة في ربط الخير بالاحتياجات الانسانية الفعلية . ومن الناحية الموضوعية فهذا يعني ان الاخلاق هي عبارة عن ظاهرة اجتماعية شاذة ، ولذلك فقد اخذت متطلباتها مفهوم السعادة الاجتماعية بعين الاعتبار ، وفي ذلك تكمن اهميتها الكبيرة بالنسبة للمجتمع . ولكن كل تعريف او تقييم للظاهرة والفعل يشتمل على فهم اهميتها بالنسبة للانسان وللمجتمع . وبالتالي فهي تضم ، كما قلنا ، علاقة الذات بالظواهر المدروسة . الا ان هذه العلاقات تعتمد على الاساس الموضوعي ، اي ، على الخصائص المحدّدة للظواهر الاجتماعية والافعال التس سبّبتها ، حيث نبّهتنا الى تقييمها كخير اخلاقي . ومعارضة مور لمذهب الطبيعية كانت احتجاجا . اولا :ـ ضد علاقة التقييم الاخلاقي مع حقائق الواقع الاجتماعي ، وثانيا :ـ ضد الوقائعية* اي التقييم المبرهن .

ويتضمّن التقييم التوصية لانه من الممكن تأكيدها بصورة فردية ، والشيء الرئيسي ـ تأكيدها في التجربة الاجتماعية للانسان . ولهذا السبب تماما كانت الاحكام

* Factu alism ـ الوقائعية : التمسك بالواقع او نظرية تؤكد على اهميتها .

الاخلاقية مرتبطة بسلوك الانسان ، حيث فرضت على الناس شكل السلوك ، لا كأية احكام اخرى . واثناء حل مسائل طبيعة الاحكام الاخلاقية (مع ان مور ، كما نعرف ، تخيّل مضمونها في كثير من جوانبه بصورة صحيحة) تراجع مور خطوة نحو الوراء لانه رفض امكانية تعريف او تحديد الخير . وفي الحقيقة لا بد ان ندرك بالنسبة لعلم الاخلاق النظري ، لا ان الخير يحتوي على صفة اخلاقية فقطبل ويجب ان نعرف ما هو الفعل الذي ينطبق عليه الخير وما هي عواقبه بالنسبة للمجتمع .

ولم ير مور ذلك الحقل الواسع من المسائل الاخلاقية ، العمليات والعلاقات التي انطبقت على تقييمها مقولة الخير والشر . والشيء الرئيسي هو انه لم يكشف عن المضمون الاجتماعي للخير. وعلى هذا الاساس اعلن مور ان الخير هو صفة واضحة وبسيطة ، مع انه ، لو استعان بالحياة المحسوسة لا قتنع بمدى صعوبة الكشف عن معنى الخير . والاستنتاج بشأن عدم القدرة على تحديد الخير شلّ علم الاخلاق البورجوازي وجرّده من مادة البحث ومن تلك الوظيفة الاساسية التي يجب ان يؤديها .

لقد سعى مور ، كما اشرنا سابقا ، لمواجهة موقفة بالذاتية مع انه اعلن ان الخير غير محدود وغير معروف تماماً واعترف بالاضافة الى ذلك بوجوده موضوعياً .

كيف فهم مور الطبيعية الموضوعية للخير ، اذا كان قد فصلها عن الواقع الطبيعي والاجتماعي ، وكذلك عن رغبات ومتطلّبات الفرد ؟ وبعد المشاركة في موقف الواقعية الفلسفية نقل مور كيان الخير الى العقل الشامل ، العقل العام الواحد . والخير في مفهوم مور ، شأنه شأن كل محيط القيم الاخلاقية ـ هو الحقيقة المجرّدة التي تسمو فوق العالم المادي وفوق العلاقات الاجتماعية وتوجد خارج الزمان والمكان .

وهنا يظهر بشكل واضح اكثر ادراك مور الموضوعي والمثالي للقيم الاخلاقية . كما لا يوجد الخير عمليا بصورة موضوعية ضمن ذلك المدلول الذي يتطابق مع الدلائل الموضوعية الاخرى للظواهر الاجتماعية . وفي هذه الحالة نكون قد سمحنا بـ «الخطيئة الطبيعية» ، وتأملنا المزايا الموضوعية للاخلاق قياسا على المزايا الموضوعية للعالم المادي . والخير موضوعي طبقا لهذا المدلول الذي يعكس فيه الخير بشكل

خاص الجوانب المحدّدة للعلاقات الاجتماعية والقائمة بغض النظر عن الانسان . ومن الملائم هناأن نورد القول التالي لـ: ف. انجلز « . . . يستمد الناس بصورة متعمّدة او غير متعمّدة آراءهم الأخلاقيةفي نهاية المطاف من العلاقات التطبيقية، التي يقوم عليها الواقع الطبقي ، اي ، من العلاقات الاقتصادية التي يتمُّ فيها الانتاج والتبادل»[٩] . فطبيعة العلاقات الاجتماعية وشكل تطور القوى المنتجة ، والنظام الاجتماعي المحدّد في المجتمع الطبقي يحُدّد في نهايةالمطاف مضمون الخير والمثل العليا للمجتمع . ومن المستحيل ايضا ان نفهم التصورات الاخلاقية للناس وافعالها بعيدا عن مجتمع محدّد .

ويستعين مور أيضاً بمسائل الاخلاق التطبيقية ، هادفاً على بعد التحليل النظري للخيرإلى تعريف الـ «صحيح»و«الواجب» ، مع انه اولى هذه المسائل اهمية ثانوية في نظريته لعلم الاخلاق . وتلك الافعال التي تعود بالخير الكبير ، تُعتبر برأي مور ، صحيحة . و هنا نلاحظ علاقة مور بمذهب النفعية الذي انتقده . وكتب مور ايضا «يكون الفعل صحيحا فقط عندما لا يكن بمقدور اي فعل آخر ان يمتلك افضل النتائج الباطنية . ويكون الفعل غير صحيح ايضا فقط عندما يكون باستطاعة الشخص الفاعل القيام ببعض الاعمال الاخرى بدلا عن الاول والتي كان من الممكن ان تكون نتيجتها العامة افضل باطنيا»[١٠] . وهكذا لجأ مور الى الوصف الكمي لـ «الصحيح» ، رابطا اياه بأكبر حاصل للخير . فهو يدخل الى تقييم الفعل بالدرجة الاولى نتيجة الفعل ، بالاضافة الى النتيجة المباشرة، وليس تلك التي كان يمكن توقّعها انطلاقا من اغراض ونوايا الاشخاص الفاعلة .

وبالطبع فنحن نحكم على طبيعة التصرف من خلال نتيجته بالدرجة الاولى . لكن دوافع الافعال تلعب دورا كبيرا جدا بالنسبة للتقييم الاخلاقي للتصرف ، لأنها تسمح في الكثيرمنها بالحكم على الصفات الاخلاقية للانسان . وتحدّد القيمة الاخلاقية للافعال بواسطة الاهداف والنوايا ، التي يسترشد الانسان بها ، بعد انجازها . اما هذه الدوافع بالذات فيجب ان تكون متشرّبه بالانسانية الحقيقية ـ الاهتمام بالمصلحة ، بسعادة الناس الآخرين والمجتمع عموما . فإذا كان سلوك الانسان يقود بصورة موضوعية الى الخيرفإن الانسان عندما يُنجز فعله يكون قد قصد مصلحته ومنفعته فقط ، دون ان يأخذ المصلحة الاجتماعية بعين الاعتبار ، وهذا

لا يجوز ان نسميه قيما اخلاقيا .

واخيراً يجب ان نهتم بالظروف التي انجز ضمنها هذا الفعل اثناء التقييم الاخلاقي للفعل . وبالتالي فإن حاصل هذه الظروف فقط يمكن ان يؤدي الى التقييم الصحيح للفعل نفسه وللانسان الذي قام به . وهكذا ابتعد مور عن هذا المبدأ مع أنه اهتم جزئيا بدوافع الافعال . وأكّد ان العلاقة بين الفعل المنجز ونوايا الشخص الفاعل تبدو خارجية طالما ان النوايا لا تُكوّن الاجزاء المركبة للفعل . وفي نفس الوقت طرح مور الظروف التي تمّ ضمنها هذا الفعل جانبا .

اما عندما اراد مور التعبير عن الفكرة وعن مفهوم الصحيح نسي ان هذا المفهوم يجب ان يكون مرفقا بالافعال الملموسة وهذا يعني ان المفهوم لا يجب ان يكون صحيحا بصورة مطلقة ضمن كل الظروف .

لكن مور يبحث عن تعريف مفهوم الصحيح ، الذي كان له دائما وفي كل مكان اهمية واحدة ، وكان مفيدا بالنسبة لـ «العالم إجمالا» . وقد كتب : «ان نظريتنا تقول : اذا كان الصحيح هو ان يكون الفعل صحيحا في وقت معينّ فإنه يجب ان يكون صحيحا دائما ان هذا الفعل يبدو صحيحاً ؛ اوبعبارة اخرى لا يمكن للفعل ان يتحول من صحيح الى غير صحيح او من الغير صحيح الى صحيح ؛ ولا يمكن ان يكون صحيحا ان الفعل نفسه كان صحيحا في وقت ما وغير صحيح في وقت آخر . . .»[1] . ولكن مفهوم الصحيح الذي لا يصلح برأيه ، لـ «العالم إجمالا» لا يمكن ان يكون مُرفقا عمليا بأي فعل معينّ .

واستخلص مور ايضا الواجب من الخير . وبرأي مور فإن الفعل الذي قُيّم على انه خير في معناه الاخلاقي يتمتع بصفة اللازم، اي هو الفعل الذي يجب انجازه . واليك لماذا كان احد مرادفات الخير عند مور هو : «ما يجب ان يعيش لذاته» . أما مضمون الواجب ، مثل الصحيح ، يعتبر قمة السعادة المرجوّة . ومن الناحية الشكلية هذا صحيح ، لأن واجب الانسان ينحصر في السعي نحو الخير . ولكن لا بد للاستفسارات من ان تبرز : ما هو الخير ، ما هو مضمونه في ظروف معينة ، اي ، الاستفسارات التي عجز علم الاخلاق عند مور عن تقديم اية اجوبة لها .

٢ . حقيقة الاخلاق الغير مبرهنة

يزعم المؤلفون البورجوازيون ، كقاعدة ، ان الفضل في وضع صيغة وحل مسألة طرق معرفة الخير واثبات صدق او كذب التقييمات والاحكام الاخلاقية يعود الى مور . ومن المعروف ان مور قسّم مواقف علم الاخلاق ، ظانا ان الظواهر الاخلاقية ستخضع للمعرفة ولذلك تستطيع الاحكام الاخلاقية ان تكون صادقة او كاذبة . ويعتقد بعض الباحثين البورجوازيين على هذا الاساس ان مور سار خطوة الى الامام على طريق الاعتراف بالطابع الموضوعي للاشياء وفهمها .

فهم يُفسرون هذا الاستنتاج بأن مور وقف ضد تحديد صحة الظاهرة على أساس الاحاسيس ، لأن الشيء نفسه في هذه الحالة يمكن أن يُعتبر في آن واحد جيدا أو سيئا[١٢] .

ومن المعروف أن مور قدّم أسلوبه الخاص في فهم الخير ، الذي حصل على تسمية البديهة في تاريخ الفلسفة وفي علم الأخلاق . وقد ظن أنه بمساعدة ما يُسمى بـ «المدلول السليم» يمكن بُوسع الذات أن تحُدد ما هي الاشياء التي تُعتبر خيراً .

و«المدلول السليم» برأيه ، يسمح بالكشف عن شكل الفعل ، الذي يعود بالخير الكثير . زد على ذلك أن هذه المصالح أو الخيرات الواضحة تماما لا تفتقر الى أية براهين . يقول مور «عندما أسمي هذه الأحكام (أي أحكام القيمة الأخلاقية، والخير) «بداهة» ، أنا أريد أن أقول ببساطة أنها لا تخضع للبرهان . . وهي يجب أن تُقبل بسهولة أو تُرفض ولكنها لا يمكن أن تكون بعيدة منطقياً عن أي حكم آخر»[١٣] .

لكن مور يهتم بمعرفة ليس الأفعال والظواهر التي قُيمت كالخير فقط ، بل ومعرفة «الخير بحد ذاته» ، أو الخير كـ «قيمة داخلية» والمعرفة ، برأيه ، يجب أن تكشف عن أهداف السلوك ، وتُصنفها وتحدد الهدف الذي يُعتبر «قيمة داخلية» .

والبداهة في مفهوم مور ـ هي مقدرة الانسان الشخصية التي تعطي الامكانية

لفهم مضمون الحكم الأخلاقي مباشرة . ومور مثل د . يوم ، و أ . سميث يُفسرها بروح الاحساس الأخلاقي .

البداهة تبينّ موقف الانسان على مستوى «المدلول السليم» من أهداف سلوكه ، وتساعد على تحديد حقيقة الظواهر الأخلاقية . يقول مور : إن البداهة تستثني التحليل والبحث عن الأدلة لصالح هذه الأحكام أو غيرها ، ولذلك فهي تختلف عن البداهة العقلية ، التي ، تلعب برأيه ، دوراً هاماً جدا في عملية فهم العالم . هذا يعني أننا لا نستطيع قول أي شيء عن الأخلاق التي لم تُرفق الوسائل العلمية بها ، ولا فائدة من تحليل الظواهر الأخلاقية طالما أنها تبدو وكأنها جليّة تماماً . ومن الواضح تماما أنه من الصعب التمييز بين الظواهر الاخلاقية واللاأخلاقية بواسطة هذا الاسلوب لأن الاخيرة واضحة تماما أيضا . كما لم ينسب مور المعرفة البديهية الى الاخلاق عموما بل الى مجموعة ضئيلة من الأحكام الأخلاقية .

أما صحة الأشكال الأخرى للأحكام الأخلاقية فيجب أن تتحقق بواسطة وسائل أخرى ، الا انها قليلا ما تكون محددّة . فمذهب البداهة عند مور لم يكن ظاهرة عرضيّة ، فهو يعكس تلك الحقيقة بأن الضرورة الاجتماعية (ويعني الأخلاقية) في المجتمع الرأسمالي تتعارض مع المصالح والأهداف الأساسية لأغلبية الناس الساحقة ، التي لا يستطيع اختيارها الفعلي أن يعتمد على هذه الضرورة الاجتماعية . ولذلك لم يكن مبدأ حرية الفرد موجهاً اطلاقا الى مطابقة أفعال الفرد مع متطلبات الأخلاق الاجتماعية . وهنا يضطر الفرد للتصرف حسب هواه معتمدا «على الوضوح الوهمي» للظواهر وليس على المعرفة الواقعية لمضمونها .

لكن معرفة العالم وبالأخص الظواهر الاجتماعية تُعتبر عملية معقّدة ، تشتمل على الأشكال المختلفة ، الأجهزة والوسائل لبلوغ الحقيقة . فالبداهة العقلية أو الابداعية كانت أحد أشكال معرفة العالم التي تستطيع بمساعدتها أن تتأمل مباشرة الحقيقة حتى تمتلك البراهين النظرية الضرورية . البداهة ـ هي قدرة العقل البشري على التعبير بصورة مباشرة عن هذه الفكرة أو تلك ، هذا يعني ، التنبؤ بها . كما يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن البداهة مرتبطة بأكثر العمليات النفسية تعقيداً لكنها يمكن أن تُكشف بواسطة الوسائل المنطقية فقط . كتب ف . إ . لينين : « . .

علم النفس وفسيولوجيا أعضاء الحواس . . والنمو العقلي للطفل . . الحيوانات . . هذه هي حقول المعرفة التي يجب أن تتكون منها نظرية المعرفة والديالكتيك»[١٤] . هذا يعني ، من جهة ، أن البداهة ـ هي شكل مميّز للانعكاس النفسي ، ومن الجهة الأخرى ـ هي الشكل المحدد للنشاط المعرفي والمعرفة المباشرة . لكن المعرفة تملك أساسا خاصاً بها . فالمعرفة البدهية لبعض الحقائق يعتمد على التجربة الغنيّة والطويلة وعلى نظام المعرفة المحقق مراراً . وقد تكلم الفلاسفة عن المعرفةالبدهية كما تكلموا عن معرفة غير المُدرك ، آخذين بعين الاعتبار أن المعرفة بصيغتها الحالية كانت بعيدة عن الرقابة العقلية أثناء البحث عن الحلول . ويصلح هذا أساساً للعديد من الفلاسفة البورجوازيين لمطابقته أو لمقارنة البداهة مع النشاط الغير مقصود واعتبارها رؤية وتبصراً منفصلاً عن عملية المعرفة وعن أشكالها الأخرى ، وهذا يعني أنها لا تقوم على أي أساس .

وفي الحقيقة فإن البحث عن القرار المتخذ بصورة بدهية ، يعتمد على التجربة الوفيرة وعلى النظريات السابقة المبرهنة منطقياً . وبالتالي ، فإن رؤية الواقع تحقق البحث الدائم عن النتيجة ، التي ستظهر في لحظة ما . كما يكمن في ذلك الدور الكبير للبداهة العقلية في تطور العلم .

كان دور البداهة في معرفة الأخلاق عظيماً جدا ، دون شك ، والماركسية لا تنفي مقدرة الذات على التخمين ومعرفة طبيعة الكثير من الأفعال مباشرة ومدلولها الأخلاقي، هذا يعني ، استخدام تعبير : «خطف» فكرة الخير ذاتها ، التي أُرفقت بتقييم الأفعال ، الظواهر الاجتماعية وغيرها . لكن معرفة الخير ، التي توصلنا اليها بداهة تنطوي على نتيجة عمل المخ الغير واع المرتبط بهذه التجربة وبهذه التقييمات . فالفهم البديهي للخير وأثر هذه العملية المتهوّرة «يأخذ بعين الاعتبار» الحالة الأخلاقية الداخلية للفرد ـ الشعور بالمسؤولية ، الضمير ، الواجب . . وبالتالي فالمعرفة البدهية للخير ، ليست هي المعرفة ، كما أكد مور ، البعيدة كليا عن التجربة وعن المنطق

لكن البداهة لوحدها لم تكن كافية لتفسير طبيعة القيم الأخلاقية والظواهر الاجتماعية الأخرى . أشار هيجل بصورة صحيحة تماما الى أنه اذا اعتمدنا على

المعرفة المباشرة فقط والتي كان أحد أشكالها هو البداهة فاننا سنكون مضطرين للاقتناع بالاحكام ، التي لا تحمل الصفة الشمولية . وكتب هيجل ، خاصة ، «. . عدم معرفة تلك الحقيقة التي تقول بأن العمومية لا توجد في المعرفة المباشرة ، بل هي نتيجة للثقافة والتربية ولانفتاح الجنس البشري - يُظهر عدم معرفة هذه الحقيقة عجز أبسط أشكال التفكير . فاذا اعترفنا بأهمية المعرفة المباشرة ينتج أن كل فرد يملك قضية خاصة به فقط : الأول يعرف شيئاً والثاني يعرف شيئا آخر ، عندئذ كل شيء يُبرّر ويلقى الموافقة والاستحسان ، حتى أكثر الاشياء سوءاً ومنافاة للدين وغيره . هذا التناقض بين المباشرة واللا مباشرة يُعتبر بالتالي تعريفا ناقصا وفارغ المضمون تماما[١٥] » .

وقد تبين أن مذهب البداهة عاجز عن حل مسألة أساليب ووسائل معرفة الخير المعقدة ، لأنه ، انسجاماً مع ملاحظة م . بونـغ المُنصفة ، يُعطي تقيماً للسلوك البشري . . وللدافع الطائش عند الفرد أوإرادةالفرد «المثقف» الذي ينسب الى نفسه حيازة «الفهم الدقيق والمتميز للقيم» أو التغلغل في الأصول»[١٦] . وبعد ترشيح البداهة المنفصلة عن الاشكال الأخرى للمعرفة كوسيلة وحيدة لمعرفة القيم الأخلاقية وقع مور في مأزق أمام حل احدى مسائل علم الأخلاق الأساسية - مسألة الحقيقة في الأخلاق . وسبق أن أشرنا الى أن مور اعترف بوجود المضمون الذي يمكن أن يكون صحيحا أو كاذبا في المفاهيم الاخلاقية والأحكام ، ولذلك شارك في علم الأخلاق المتميز . الا ان مور لم يستطيع الرد بأي شيء على السؤال حول الصحيح ومبادئه ، بما انه انطلق من قضية صدق المعرفة البدهية . والحقيقة أن مور قد أدرك أن البداهة لا تستثني المناقشات حول مسألة طبيعة الأحكام ، بمعنى أنها لا يمكن أن تكون حُجة مقنعة تخدم صحتها . وبالتالي ، فهي لم تكن ضمانة من الذاتية في أحكام الأخلاق ، التي ثار مور ضدها بهذا الشكل . يرى مور أن هذه الضمانة تكمن في أن البداهة واحدة بالنسبة للجميع وتؤمن فهماً موحدا للخير والشر . ولكن ما هو سبب عدم وجود وحدة في أحكام الناس حول مسائل الاخلاق ؟ لماذا توجد عند الناس تصورات مختلفة عن الخير والشر في عصور مختلفة لا بل وضمن إطار التشكيل الاجتماعي الواحد ؟ . ترك مور هذه الأسئلة دون أجوبة، مما ساعد ، بلا شك ، على الانهيار التالي لعلم الأخلاق البورجوازي .

وكما أشار ب . دانيم فان مور قد «أنهك نظرية علم الأخلاق» وفي الحقيقة أصبحت معدومة»(١٧) . فلو تتبعنا علم الأخلاق عند مور في الحياة العملية ، لتخلص الناس من الاعتقاد بواقعية الخير والشر وبضرورة تتبع القواعد الصحيحة للاخلاق .



الـفصـل الـثـالـث

«التعقيم الأخلاقي» أو مبدأ علم الأخلاق في الفلسفة الوضعيّة

وكيفما اعتقدنا فإن ج . مور لم يجرد علم الأخلاق من معناه التطبيقي فقط بل ولم يُوجِد الأساس اللازم لتشكيل علم الأخلاق العلمي ، بعد أن أعلن أن الخير غير محدّد ولا يمكن إدراك كنهه وقائم بقطع النظر عن الواقع . كما اشترط ذلك ضرورة البحث عن سبل جديدة لمعرفة القيم الأخلاقية وخاصة تحديد طبيعة ووظيفة الأحكام الأخلاقية وكانت المرحلة التالية للكشف عن هذه المسائل مرتبطة بممثلي الاتجاهات المختلفة للفلسفة الوضعية .

ومثلما فعل مور تماماً فإن أنصار المذهب الوضعي بالاجمال اعتبروا النضال ضد مذهب الطبيعيةشرطا ضروريا لحلّ مسائل علم الأخلاق الأساسية . لكنهم لم يكونوا موافقين لاعلى حُجج مور ضد مذهب الطبيعيةولا على تلك الاستنتاجات فيما يتعلق بطبيعة ووظيفة الأخلاق التي توصل اليها مور . وأعلن أنصار المذهب الوضعي أن موقف أنصار مذهب الطبيعيةمن أن المقولات الأخلاقية ستعكس المضمون المحدد للظواهر هو تلك الأضلولة التي تقول بأن الأحكام الأخلاقية تشبه الأحكام الوضعية من حيث الصيغة النحوية . ولذلك فقد وجدوا أن احدى المهام الأساسية تكمن في تحديد طبيعة الأحكام الأخلاقية وإظهار اختلافها عن الأحكام حول الحقائق .

ومثلما رأى أنصار المذهب الوضعي تذليل الصعوبات التي برزت في الفلسفة في تحليل «لغة العلم» فقد رأى أنصار مذهب الطبيعية أن تحليل «لغة الأخلاق» هو الامكانية الوحيدة لتحديد طبيعة الأخلاق .

غير أن هذا التحليل لم يفترض دراسة مضمون «لغة الأخلاق» بل دراسة بنيتها المنطقية فقط ، والاختلافات في الوصف المنطقي لهذه المفاهيم الأخلاقية كـ «الخير» ، «الصحيح» ، «اللازم» ، وقد أصبح هذا التحليل مادة علم الأخلاق الرئيسة في مدارس الفلسفة الوضعية المختلفة .

آ . المذهب الانفعالي

في الأربعينات من القرن العشرين تمتّع مبدأ علم الأخلاق في الفلسفة الوضعية المنطقية الذي حصل على اسم «المذهب الانفعالي» بشعبية متميزة . وصيغت المباديء الاساسية لهذا المذهب بواسطة ممثلي الفلسفة الوضعية البارزين أمثال : ر. كارناب ي. آير ، تش . ستيفنسون . وعارض هؤلاء الفلاسفة بشدة استنتاج مور بأن الأحكام الأخلاقية مجردة عمليا من أي مضمون محدّد . هذا خلق الانطباع بأن المذهب الإنفعالي له غرضه الخاص من اعطاء التحليل الوافي للأحكام الأخلاقية ، لكن ممثلي المذهب الانفعالي توجهوا في الحقيقة نحو تحليل «لغة الأخلاق» ، حيث اهتموا بقضية أن الناس قصدوا إقرار الأحكام الأخلاقية . وقد اعتمدوا بواسطة ذلك على الكشف عن طبيعة الأحكام الأخلاقية وإظهار الاختلافات القائمة بينها وبين الأحكام حول الحقائق . ومن أجل توضيح هذه المسألة ذهب أنصار المذهب الانفعالي من مبدأ مراجعة فلسفة المذهب الوضعي ووصلوا الى الاستنتاج بأنه لا يجوز اعتبار الأحكام الأخلاقية أحكاما بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ، طالما لا توجد براهين على أنها تُعتبر تكرارا للمعنى ، مع أنها غالبا ما كانت تتمتع بشكل الأحكام العلمية . ولذلك لم يبدأوا بتحليل الأحكام الأخلاقية من وجهة النظر التي تعنيها الأحكام ، بل من وجهة نظر الاثر الذي تركته ومن ايضاح ما قصده الناس عندما لفظوا عبارة الأحكام الأخلاقية .

وبعد بحث هذا الجانب من المسألة اعتبر الفيلسوف ر . كارناب ، مثلاً ، أن الأحكام هي الأوامر التي لا تدل على ما هو موجود ولا على ما هو غير موجود . وتكلموا فقط عما يجب فعله . والحكم الاخلاقي ، برأيه ، «لا يُعتبر لا صحيحاً ولا كاذباً وهو أي الحُكم لا يبرهن على أي شيء ولا يجوز لا إثباته ولا دحضه» .

أما الممثل الآخر للمذهب الوضعي المنطقي ي . آير فلم ينفِ أن الأحكام الأخلاقية تشتمل على عنصر إعلامي محدد . وعندما نقول أن الانسان نبيل فنحن نعطي ، برأيه ، معلومة محددة عن طبيعته . لكن يبدو أن هذه المعلومات لا تُعبّر عن حقيقة الحكم الاخلاقي . ويكون الحكم أخلاقياً اذا ظهر فيه موقف من الشخص الآخر . لكن هذه الفكرة الصادقة كانت عند أنصار المذهب الانفعالي ضيّقة للغاية وتفسيراً كاذبا في نهاية المطاف . كما ان تعامل انسان ما مع انسان آخر يمكن برأيه ، أن يتمتع بصيغة الميل الانفعالي فقط ولكن ليس بالتقييم لأن التقييم يتطلب حجة عقلية .

يقول أنصار المذهب الانفعالي أن وظيفة الأحكام الأخلاقية تنحصر في التعبير عن انفعالات المتحدث وتؤثر على انفعالات الناس الآخرين . والأحكام الأخلاقية برأي آير ليست لا تحدثنا عن طبيعة قناعات الانسان فقط بل وحتى لا تشتمل على أية معلومات عن مشاعره ، كما أنها تبدي رأياً فقط حولها .

إن جميع الأحكام الأخلاقية انسجاماً مع رأي آير - ليست أكثر من استجابات لا عقلية (response) ودوافع خاضعة لمبدأ الضرورة . وهي أي الأحكام تبدو مجردة من أي تركيب وبعيدة عن العلم والمنطق لدرجة أنه يمكن استبدالها باشارة وتعبير محدد للوجه أو عبارة تتضمن إشارة تعجب .

وبالتالي ، فبعد رفض الاستنتاجات التي صاغها مور وبعد الادعاء بأسلوب جديد لتحليل الأحكام الأخلاقية توصّل آير ، تماما مثل ممثلي المذهب الوضعي الآخرين ، الى الاستنتاج بأن الأحكام الأخلاقية - ليست أحكاما بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة . ولكن علم الأخلاق في هذه الحالة لم يعُد يخدم تقييم أعمال الانسان ، أفعاله وسلوكه الخ . وكما قال دانيم «كان يجب على علم الأخلاق أن يعترف لنفسه بانه تافه وباطل . كما أن نكران امكانية التعميم في الأخلاق يفسر لنا لماذا لا يوجد

ولا يمكن أن يكون هناك علم حول السلوك»[٢] . فأنصار المذهب الانفعالي نسوا ، كما أشار الفيلسوف البورجوازي المعاصر ف . ويليامس ، ان أبسط أشكال التفكير «الأخلاقي يرتبط عادة بالمسائل ذات الطبيعة الميتافيزيقية (أي الفلسفية)»[٣] . يدور الحديث حول أن علم الأخلاق ينطلق من الأساس الفلسفي والعقيدة تحدد حالة النظام الأخلاقي .

حاول آير فيما بعد تغيير موقفه بخصوص طبيعة الأحكام الأخلاقية التي جاءت في كتابه «اللغة ، الحقيقة والمنطق» . ولذلك فموضوع أن الأحكام الأخلاقية تُعبّر فقط عن انفعالاتنا أخذ آير يُقيمه على أنه تبسيط مفرط[٤] واعترف بأن الأحكام تعبر عن الموقف الأخلاقي للناس الذي يتضمن شكلا محدداً للسلوك .

كان الاعتراف بالمعنى الانفعالي في الحكم الأخلاقي خطوة متقدمة عمليا بعض الشيء بالمقارنة مع آراء مور الذي تحدث عن وجود الصفات الخرافية والمجهولة والغير طبيعية فيه ، القائمة «بذاتها» خارج الظواهر الواقعية والافعال . وسعى أنصار المذهب الانفعالي بشكل ما لتقريب الأخلاق من الانسان ، وربط الأحكام الأخلاقية والمفاهيم بسلوكه . وفي ظروف شعور الفرد الحاد بعُزلته الاجتماعية بما في ذلك الأخلاقية ، تبنّى العديد من الفلاسفة الغير ماركسيين في الخارج المذهب الأنفعالي كنظرية مدعوة لاعادة تنظيم عمق الأحاسيس الانسانية ، الانفعالات ، والثقة بها[٥] . كما بدا أن الحديث يدور حول النزعة لاسترجاع التصور حول الانسان المزدهر الذي لا يُخفي مشاعره عن الآخرين وحول العلاقات الواقعية المتبادلة بين الناس ، والتي ليس لها معنى بدون التعبير عن المشاعر والانفعالات وبدون الارتباط الانفعالي . ولكن لا يجوز أن ننسى عند ذلك أن الانفعالات ومعاناة الانسان مرتبطة ليس فقط ولا بهذه الدرجة بالوسط الاخلاقي بقدر ماتعتبر انعكاسا لظروف الحياة . ولذلك فعندما يقود أنصار المذهب الانفعالي الأحكام الأخلاقية الى التعبير عن الانفعالات فقط فهم بذلك لا يقدمون المسوغ للخلاف بين ميدان الأخلاق والظواهر المادية التي تقع خارجها .

ولم يكتف ممثلو المذهب الوضعي المنطقي بالتأكيد على أن الأحكام الأخلاقية تتمتع بطبيعة انفعالية . وتلك الحقيقية القائلة بأن هذه الأحكام لا تُعبّر عن انفعالات

المتحدث فقط وتثيرها عند الناس الاخرين وتحدد الطبيعة الفعالة أو الدينـاميكية ، للأحكام الأخلاقية وهذا يعني قدرتها في التأثير على موقف الناس . لكن هذه الغاية تتوخاها أية معلومة (اقتصادية ، سياسية أو غيرها) . بالاضافة الى ذلك يمكننـا أن نعبر عن الحكم الأخلاقي دون أن نأخذ بعين الاعتبار تأثيره على موقف الشـخص الآخر . ولهذا السبب تماما لم تُعّبر المعلومة عن خصائص الأحكام الأخلاقية .

وبعد طرح مسألة العلاقة بين الأحكام الأخلاقية وسلوك الناس ، لم يتمكن أنصار المذهب الانفعالي من الكشف عن جوهر هذه العلاقة والأكثر من ذلك أنهم شوّهوا طبيعتها لأنهم ، كما أشرنا آنفاً ، وجهوا الاهتمام الرئيسي إلى طريقة التعبير عن الأحكام والى طريقة استعمال الكلمات الأخلاقية لتحليل الأحكام الأخلاقية ولكن ليس الى ذلك المعنىٰ الذي تضمنته هذه الأحكام بالفعل . ويؤكد أنصـار المذهـب الانفعالي أيضا ، كما رأينا ، أن وظيفة الحكم الأخلاقي الرئيسة تنحصر في التأثير على موقف الناس الآخرين . لكنهم لم يربطوا هذا التأثير بان الحكم الأخلاقـي يعكس العلاقات المحـددة بـين النـاس في المجتمـع والمطالـب المحـددة المتشكلـة اجتماعياً .

ومن أجل تبني أي حكم أخلاقي عن وعي ومعرفة متطلباته يجب على الانسان قبل كل شيء أن يفهم معناه وقدرته على التحقق من صحته . وبالتالي فان الحكم يجب أن يكوم مبرهناً عقلياً . غير أننا نرى أن أنصار المذهـب الانفعـالي يحاولـون مطابقة المضمـون وطبيعـة الحـكم الأخلاقـي الانفعـالية وفصـل الانفعـالات عن القناعات . وفي هذه الحالة يزول الفرق بين الانسان والحيوان[٦] . وبالفعـل فان المعنى الاخلاقي لا يتلخص باللحظة الانفعالية فقط . وبالطبع توجد هناك الأحكام الأخلاقية «هذا ـ مُريع» والتي يكمن فيها معنى انفعالياً عظيماً . لكن الجزء الأكبر من الأحكام الأخلاقية يظهر بمساعدة المفاهيم المجردّة من الطبيعة الانفعالية . ومن هذه الأحكام على سبيل المثال ، الحكم «هذا ـ خير» «هذا ـ غير صحيح» . وغـيره . . ولذلك فالأحكام لا تفقد معناها الأخلاقي اطلاقا بسبب ذلك .

والتحليل العلمي للأحكام الأخلاقية يظهر بصورة صحيحة أن جزءها الأكبر لا يُعبر عن حالة الانفعالات بقدر ما يُعبّر عن قناعات وآراء الناس .

ويبدو وكأن هذه الأحكام تنصح الناس بكيفية السلوك . وطالما أن أنصـار

المذهب الانفعالي يطابقون موقف الناس وسلوكهم مع الأحاسيس فان المحاولة لتغيير موقف أي فرد يعني عملياً المحاولة لتغيير أحاسيسه . وبعبارة أخرى ، فان إدارة السلوك تنتمي إلى حقل اللا معقول ، ما دامت الادارة لا تعتمد على العقل ، وليس على التعليل السليم منطقيا ، والذي لا يمكن بدونه التأثير على سلوك الناس . كما تقتصر الادارة عمليا على التأثير السيكولوجي ، وبالأحرى ، على التحكم الفعال بالحالة النفسية للفرد . ولذلك لا يوجد هناك مسوغ للاعتبار ، كما فعل ذلك ، مثلا ب . تيلر ، بأن المذهب الانفعالي ـ «لا يعتبر وصفا صحيحاً لمعنى المناقشة الأخلاقية العادية فقط ، بل وإدارة مقبولة في نفس الوقت لتغيير حياتنا الأخلاقية ، باشتمال تغيير الاستدلال العقلي ذاته في نهاية المطاف»(٧) .

وبهذه المناسبة لا بد من تحليل كيفية معالجة مشكلة الحقيقة في المذهب الانفعالي ، وصحة الأحكام الأخلاقية . ونذكر أن أنصار البداهة أقروا استخدام مقولة الحقيقة أو الصواب في الأحكام الأخلاقية . لكن هذا لم يقدم أي شيء عملياً بالنسبة لحل هذه المسألة الهامة ، لأن البداهة الأخلاقية قدمت بصفة مقياس . فإذا كان مور قد أوصل نظرية علم الأخلاق الى مسألة البداهة الذاتية فإن أنصار المذهب الوضعي حولوها الى سلم للتفضيلات . كما حاولوا حل مسألة صحة الأحكام الأخلاقية من وجهة نظر فعاليّتها ، وتأثيرها على موقف الناس . غير أنهم لم يستطيعوا تفسير آلية التأثير ، حيث اعتبروه عملية غير عقلية لاثارة الانفعالات . ويظن أنصار المذهب الانفعالي أن الأحكام الأخلاقية لا تحتاج الى مراجعة ، لأنه لا وجود لأي حكم كاذب ، وطالما أنه يتلخص في التعبير عن الانفعالات . وبرأي الفيلسوف آير يستطيع شخصان أن يُبديان حيال ظاهرة معينة أو سلوك نفس الانفعالات بواسطة الحكم التقييمي «هذا ـ خير» ، لكنهما يمكن أن يقصدا أثناء ذلك أشياء متباينة كلياً .

ويؤكد هو ؛ يمكن أن تكون بعض المواقف مختلفة بالطبع والأخرى يمكن أن تتطابق . ولكن ذلك لا يمكن إثباته بالمعنى الأخلاقي . وعلاوة على ذلك فإن الموقف ذاته الذي جاء الحكم الأخلاقي لاستبداله كان مطابقا للمشاعر أيضا . اما منطق مناقشتها فهو كالتالي : يمكن أن تكون المواقف الأخلاقية غير صادقة اذا كانت مشاعر الناس غير صادقة ، وتكون الاخيرة غير صادقة اذا كانت مرتبطة بالقناعات الكاذبة

إزاء الحقائق ، أي ، اذا كانت المشاعر ذاتها تخدعنا . ومن هنا ينتج أن الرغبة في تغيير موقف شخص ما ستكون غير مثمرة تماما كالرغبة في تغيير إحساس شخص ما .

غير أن أنصار المذهب الانفعالي يناقضون أنفسهم عند كل خطوة . فهم يحاولون التأكيد على أنه اذا كان الانسان يشعر هكذا وليس بشكل مغاير ، فان ذلك يكفي لأن نعتبره حكماً صحيحاً موضوعياً . وانسجاماً مع تصوراتهم ، فقد تكون الارتياح الاخلاقي للفرد ولمشاعره تحت تأثير ليس الظواهر القائمة موضوعياً بل بتأثير الصفات المفروضة التي وهبها الفرد لهذه الظواهر(٨) . كما اعترف أنصار المذهب الانفعالي أيضا بالقيم العامّة التي غرست في طبيعة الانسان (كشعور الناس بالميل نحو الناس الآخرين ، مثلاً) ، بينما يرفضون المعايير الاجتماعية(٩) . وعند ذلك يبرز السؤال : بأي شيء نستطيع تفسير تباين القيم عند مجموعتين من البشر تتمتعان بنفس المشاعر والأحاسيس ؟ يقول أنصار المذهب الانفعالي ، ان احدى المجموعتين في هذه الحالة لن تتمكن من تغيير موقفها (أي ما هو مرتبط ، برأيهم ، بصورة رئيسية بالتربية) . كما نسوا أن هناك الكثير من الناس المختلفين الذين سيتبنون الحكم الاخلاقي ذاته عندما يتطابق هذا الحكم مع القيمة الموضوعية للظواهر المنعكسة .

غير أننا نعلم أن أنصار المذهب الانفعالي ينكرون الاساس الموضوعي للأحكام الاخلاقية . ولذلك من الصعب افتراض امكانية تأثير هذه الأحكام على موقف الفرد طالما أنها مجردة من الاقناع والهيبة . وبعبارة أخرى فعلى الرغم من كل محاولات أنصار المذهب الانفعالي لرفض الموقف العدمي (النهلستي) من الأخلاق فلن يستطيعون الخروج خارج إطار ذلك الاستنتاج الذي عبّر عنه بصورة دقيقة جدا الفيلسوف ي . آير الذي أعلن أننا لا نستطيع تحديد لا صحة الموقف الاخلاقي ولا صحة التقييم الذي ينتمي اليه الموقف طالما لا يوجد لدينا مقياس مقنع لحل هذه المسألة . وهذا يقود بالضرورة الى الاستهتار أو الى اليأس النهائي .

هذا الموقف لا يعرقل حلّ النزاعات أو الخلافات الأخلاقية القائمة فقط بل ويزيد في حدتها . وبالتالي ، فهذا الموقف غير قادر ، كما اعترف علماء الاخلاق البورجوازيون ، على التأثير على تحسين الجو الاخلاقي(١٠) . وبرأي ي . آير نستطيع في أحسن الأحوال التكلم عن صحة الأحكام الأخلاقية في ذلك المعنى الذي تُعبر فيه

هذه الأحكام بصدق عن مشاعر ذلك الانسان الذي تنتمي اليه تلك الأحكام . وطالما أنه من الصعب التأكد من هذه الحقيقة فان الجدال حول موضوعية التقييات الأخلاقية يبدو باطلاً وعديم الفائدة . ويقول الفيلسوف آير : «لا يوجد بالنسبة للتقييات الأخلاقية مصدر للحقيقة ، حتى ولو كان هذا المصدر الذي يمكن أن نستخلص منه هذه التقييا طبيعياً أو ما فوق الطبيعي «يُقيم الفيلسوف الامريكي غ . هارمان وجهة النظر هذه على انها «شكل متطرّف للنهلستية الأخلاقية التي يمكننا أن نُبرّر كل شيء على أساسها»[١٢] .

ومع موقف آير هذا يرتبط «مبدأ التساهل» في علم الأخلاق الذي أقرّ بصورة مكشوفة اكثر من قبل المذهب الانفعالي . وبرأي آير لا توجد أية علاقة بين نظام علم الأخلاق والمسلمات الفلسفية والعقيدة . فمفهوم «الديمقراطية» ، مثلا ، لا يرتبط برأيه ، بأية عقيدة . وكلمة «الديمقراطية» بحد ذاتها تعني فقط ما نفضله نحن .

ولذلك يتابع آير ، يمكنني تبني موقف سياسي او اجتماعي محدد «لكنني لا أستطيع فصله أو عزله عن المبادىء الفلسفية المقررة أو المعرفيّة»[١٣] . وهذا ، برأيه ، مرتبط في نهاية المطاف بطبيعة الانسان . يقول آير ، ان البرنامج السياسي للانسان هو على الاغلب «عادة محددة للعقل وطبيعة انتقادية محددة للانسان أثناء معالجة المسائل السياسية والاجتماعية والفلسفية ، ولكن ليس نتيجة للمبادىء الأساسية» . ويكتب الفيلسوف آير أيضاً «لديّ رأياً محدداً حول السياسة ، وعلم الأخلاق وعلم الجمال أُعبر عنه وأتصرّف على أساسه . ولكن هذا لا يُعتبر جزءاً من العقيدة الفلسفية العامة[١٤]» .

أما قضية الاختلافات بين الأحكام العلمية والأخلاقية فهي هامة جدا . لكن الخلافات القائمة بين هذه النماذج من الأحكام لا تُعطي المُسوّغ لفصلها عن بعضها البعض . كما لا يجوز أن لا نرى العلاقة بينها والشيء الرئيسي هو نفي الأساس الموضوعي للأحكام الأخلاقية والذي يُعتبر مميزاً ، كما رأينا ، بالنسبة لعلم الأخلاق في المذهب الوضعي وبالأخص المذهب الانفعالي . والقضية الأخرى هي أن الحقائق التجريبية لا يمكن أن تصلح لهذه العلة . والأحكام الأخلاقية والأوامر يجب أن تنطلق دائما من النظرية المبرهنة علميا والتي تعكس القوانين الموضوعية لتطور

المجتمع بصورة مماثلة . وتعتمد الطبيعة الموضوعية للأحكام الأخلاقية والأوامر على الدرجة التي تتوافق فيها هذه الأحكام مع الضرورة الاجتماعية ومتطلبات ومصالح الطبقة التقدمية تاريخيا ، وبالتالي مع القوانين الموضوعية لتطور المجتمع .

الأخلاق - هي ظاهرة اجتماعية تتضمن أحكاماً عن الواقع . وتنحصر خصوصية الأحكام الأخلاقية في أن الأحكام لا تصف حقائق مستقلة وظواهر بل تُقيم حالة المجتمع وميادين نشاطاته المختلفة ووضع الفئات المختلفة والتكتلات الاجتماعية . نستخلص من هذا التقييم استنتاجات حول الشيء الضروري وعن العلاقات التي يجب أن تقوم بين الناس وما يجب القيام به من أجل أن تسود هذه العلاقات . ولذلك فان الشيء الضروري مرتبط بصورة وثيقة بالواقع وهما يُعتبران جانبي الواقع الاجتماعي وخبرة الناس الاجتماعية . والحديث لا يدور هنا حول الرابطة المنطقية شكلياً بينهما بل حول العلاقة القائمة ضمن الواقع ذاته . ودراسة الظروف الحقيقية للحياة الانسانية تتيح لنا تكوين الشيء الضروري وكذلك الكشف عن جميع الحالات المحتملة التي تُعتبر ضرورية لتحقيقه وعن تلك القوى الاجتماعية التي يعتمد تحقيقه على نشاطاتها .

ولا تجوز الموافقة حتى على الحل الانفعالي للمشكلة التي تتناول طبيعة التقييمات الأخلاقية . وكما لا يوجد مبرر لمطابقة الأحكام الأخلاقية مع الأحكام العلمية لا يوجد مسوغ أيضا لاعتبار الأخلاق صيغة تعكس الواقع قياساً على المعرفة العلمية ، وبالتالي مطابقة الحقيقة العلمية مع التقييم الأخلاقي . كما لا يعتمد مضمون الأحكام العلمية على الذات . وتتحدد قيمة الحقيقة العلمية بمدى ما تعكس الواقع بصورة صحيحة ، ولكن طالما أن غاية العلم لا تنحصر فقط في الوصف الدقيق جداً وتفسير الظواهر والتطورات وصياغة القوانين ولكن في تحديد أهميتها بالنسبة للنشاط العلمي للناس ، فان اللحظة القيمة تكمن في الحقائق العلمية مع انها لا تُعتبر رئيسية فيها .

وخلافاً للعلم فالأخلاق لا تَصف بل تُقيّم الأفعال والظواهر الاجتماعية . أضف الى ذلك أن الفعل المستقل أو الظاهرة الاجتماعية يُقيم بمساعدة مقولة الخير الاخلاقي والصحيح . كما أن كل تقييم يتضمن فهم دور الشيء الذي يلعبه في

حياة الناس . وأدركت في التقييم الاخلاقي جوانب الأخلاق الاجتماعية الأكثر أهمية والنزعة لتطويرها . اما انعكاسها في تطور الأخلاق فيشكل خصائص الأحكام الأخلاقية خلافاً للأحكام العلمية . فاذا كان التصوير الصحيح للواقع ضرورياً بالنسبة لحقيقة الأحكام العلمية فإن الحكم الأخلاقي سيكون صحيحاً فقط في تلك الحالة عندما تتوفر الرغبة في تطوير الأخلاق فيه بصورة صحيحة .

وبالاضافة الى ذلك لا يجوز أن ننسى أن مضمون التقييم الأخلاقي يشتمل دائما على موقف الذات المقدّد. ومهما كان الشكل المجهول الذي ظهر فيه الحكم الأخلاقي فهناك الارادة ومصلحة الفرد التي تقف خلفه . وبعد المبالغة الشديدة في اللحظة الذاتية للحكم الأخلاقي قيّم أنصار المذهب الانفعالي الحكم الأخلاقي على أنه تعبير عن الانفعالات وأحاسيس الفرد ولم يروا تلك اللحظات التي تربط الحكم الأخلاقي بالحكم العلمي . لكن هذه اللحظات ، بدون شك ، تميّز الحكم الأخلاقي الذي يبرهن على بطلان إقامة الهوة المطبقة بين هذين الشكلين من الأحكام وكذلك بين التقييم الأخلاقي والحقيقة العلمية .

أما الصفة المميّزة للحكم العلمي ـ فهي الاعلامية او الاخبارية . ولكن فيما يتعلق بالحكم الأخلاقي فان مهمته الاساسية تنحصر في إظهار نوع الموقف الذي تقع فيه الظاهرة المقيمة من الفرد «ومتطلباته» ومصالحه وأهدافه . كما يتضمن التقييم الأخلاقي معلومات عن حالة هذه الظواهر أو تلك من وجهة نظر الاخلاق . والتقييم الأخلاقي يساعد في الكشف عن تلك الجوانب واللحظات التي لا تتطابق مع الاحتياجات الانسانية الفعلية (مقيّماً إياها على انها شر وغير صحيحة) وعن تلك الجوانب التي ترتبط بالمتطلبات الجديدة التي ظهرت حديثا في العلاقات الاجتماعية وفي الأخلاق ذاتها .

وتبعا لطبيعة التقييم الاخلاقي فهو يثير موقفاً محدداً من جوانب الحياة الأخرى ، ومن الاخلاق .

ومن أجل الكشف عن أهمية الظواهر التي قُيمت والأفعال يجب على التقييم الاخلاقي أن يعتمد على الوصف الموضوعي لمادة التقييم .

لقد أشرنا فيما سبق الى أنه لا بد من إظهار الرغبة والارادة وهدف الفرد في

التقييم الاخلاقي . ولذلك فمن المهم ان نكشف عن الاسباب الموضوعية الكامنة في قاعدة هذه الرغبات والأهداف وغيرها . ويجب أن نحلل بصورة دقيقة طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تحدد في نهاية المطاف مصالح ورغبات الناس . وهذا الجانب الموضوعي للتقييم الأخلاقي بالذات يعطي ، أولا ، الامكانية لفهم سبب تقييم الناس لهذه الظاهرة أو تلك بشكل مختلف والشيء الرئيسي هو تحديد طبيعته أي الاعتراف بتقييم الشيء الصحيح أو الغير صحيح والمقارنة فيما بين التقييمات المختلفة . عندئذ يصبح واضحاً أن التقييم الاخلاقي ، كالأخلاق إجمالا ، لا يُعتبر «تعقياً» أي بعيدا عن المضمون المحدود والموضوعي وعن النزعة .

ولذلك فمن أجل أن تتمكن نظرية علم الاخلاق العلمية من القيام بوظيفة إدارة السلوك بصورة صحيحة اضطرت الى عدم إدراج «مبدأ التساهل» .

ثانيا ـ ان الكشف عن الجانب الموضوعي للتقيم الاخلاقي مهم جدا بالنسبة لتحديد السبل الصحيحة لابعاد الظواهر الاجتماعية السلبية والأخلاقية التي اعتُبرت شراً أخلاقياً .

وبالتالي فالتقييم الأخلاقي ـ ليس مجرد علامة انفعالية وغير مؤثر جوهرياً على سلوك الناس . وهو يُعتبر أيضا أحد أشكال معرفة الجوانب المحددة للواقع الاجتماعي الذي ترك أثراً ملموساً على سلوك الناس . وأثناء اختيار الانسان لاتجاه أفعاله انطلق التقييم الاخلاقي بصفة عنصر الانطلاق الضروري لمعالجة السلوك السابق . وبالطبع فالتقييم الاخلاقي يمكن أن يترك أثراً خطيراً على سلوك الانسان فقط في حالة اذا اعتمد التقييم على المعرفة العميقة لظروف الفعل والدوافع التي دفعت الانسان للتصرف بصورة محددة وكذلك نتائج السلوك ولكن بشرط أن يكون الوسط المحيط مستعدا لتبني هذا التقييم . والحالة الأخيرة تحتاج الى تطابق التقييم الاخلاقي مع التجربة الحياتية والأهداف العقائدية التي ينتمي اليها هذا التقييم . والمذهب الانفعالي «يصرف الناس» ، كما يقول أنصاره ، عن المشاكل الحقيقية وبالتالي يصرفهم عن القضايا السياسية والاجتماعية[١٥]» .

وبعد مواصلة تحليل الاتجاهات المختلفة لمذهب الوضعية المنطقي ، لا بد من التوقف عند دراسة وجهات نظر تش . ستيفنسون . «فبواسطة، تمسكه بمواقف

المذهب الوضعي إجمالاً ، حاول تخفيف وإخفاء اللاعقلية والعدمية المميزة للمذهب الانفعالي وتوجه فوراً الى قضية إثبات الأخلاق . ويبدأ ستيفنسون بتوضيح معنى المفاهيم الأخلاقية والأحكام وبتحديد ذلك الاسلوب الذي نستطيع بمساعدته تفسير طبيعة الأخلاقية وكذلك الاختلافات التي ظهرت في حقل الاخلاق . كما يشارك ستيفنسون أساسا في مبدأ المذهب الانفعالي العام الذي يقول بأن وظيفة الاخلاق الاساسية تنحصر في تغيير مواقف الناس . ولكن فمن أجل جعل هذا الموقف أكثر وضوحا وإقناعاً أورد ستيفنسون التباين بين قناعات الناس ومواقفهم . وأشار أيضا الى أن الناس الذين يملكون نفس القناعات تجاه بعض الحقائق الاجتماعية يستطيعون اتخاذ مواقف مختلفة ، أي متنوعة ، وتقييم هذه الحقائق والتصرف بأشكال شتى انطلاقاً من هذه التقييمات . فبعض الناس يفضلّون بعض الحقائق والآخرون ـ يرفضونها . وانطلاقا من هذه التقييمات المختلفة أي من الموقف المتباين يعمل الناس في اتجاهات مختلفة . وفيما بعد حاول ستيفنسون بدقة أكثر توضيح مضمون المعنى الانفعالي للأحكام الأخلاقية . وهو لا يُشاطر الفيلسوف آير وكرناب ورايهن باخ وجهة نظرهم التي لا تعبر عن أي شيء غير الاستحسان او عدم الاستحسان [١٦] . وطبقاً لرأي ستيفنسون فان هذه الوظيفة لا تُلغي أهمية الحكم الأخلاقي .

ومن أجل الفهم الكامل والكشف عن مضمون هذا الحكم لا بد من الرجوع الى تركيبه الذي يحتوي على جزئين : الجزء الاول ـ وهو الجزء الوصفي الذي ينبيء عن الظواهر المحددة وبصورة رئيسية عن موقف ذلك الشخص الذي ينبثق عنه هذا الحكم . والجزء الثاني ـ هو الجزء الانفعالي أو الاجباري الموجه نحو الشخص الآخر . أضف الى ذلك أن ستيفنسون يعلل موقفه بصورة محددة : فهو يُدخل في هذا الموقف الأهداف والامال والرغبات والافضليات أو نزعة الفرد النفسية لتأييد أو لمعارضة بعض الظواهر أو الافعال[١٧] .

ويقول ستيفنسون أن الجزء الوصفي للحكم الأخلاقي يمكن أن يبقى ثابتاً ، اما الجزء الانفعالي فيتغير بالضرورة طالما انه يتحدد كليّاً بواسطة مواقف وأحاسيس الفرد صاحب الحكم ـ وعلى أساس تحليل تركيب الحكم الأخلاقي وجزئيه المركبين استنتج ستيفنسون ان الحكم الأخلاقي لا يحمل طبيعة اخبارية بل يبدو مؤثرا .

وغالبا ما يغير الحكم موقف الناس مما يحقق بالتأكيد الحكم الأخلاقي بمساعدة الجزء الانفعالي . وقد كتب ستيفنسون بهذا الصدد : «وبفضل معناه الانفعالي غيرّت الأحكام الأخلاقية مواقف الناس ، وليس بواسطة الدعوة الى بذل جهود الفرد الواعية فقط ، بل وبمساعدة جهاز الالهام الأكثر مرونة (اقتراح)[١٨] .كما واجه ستيفنسون وجهة النظر هذه بمذهب البداهة عند مور ، الذي على الرغم من أنه اعترف بتأثير الأحكام الأخلاقية بصورة مباشرة على سلوك الناس لم يستطع تحديد الشكل الذي يتم ذلك بواسطته . الا أنه من الصعب الموافقة على وجهة نظر ستيفنسون فيما يتعلق بدور الموقف من جهة ، وبالقناعة من جهة أخرى ، وكذلك الموافقة على التحديد الشديد الذي حدث بينهما وأهميتها .

ولكن يبدو أن العنصر الضروري والمحدد لموقف الانسان الحياتي هو قناعته التي تظهر في هذا الموقف . والموقف الأخلاقي عند ستيفنسون يستثني ، على ما يبدو ، قناعة الناس . ولكن ما هي الاسباب التي يتغير موقف الناس تحت تأثيرها ؟ على ما يبدو ، تحت تأثير القوة السحرية للكلمات . وبالتالي يصبح واضحا أن ستيفنسون لم يُدخل أي شيء هام في علم أخلاق المذهب الانفعالي من أجل تخفيف لا عقلانيّته . والأكثر من ذلك فان استدلالاته حول أن الموقف الحياتي للفرد غير مرتبط بأعمال الناس تُظهر أن المذهب الانفعالي الذي ادعى توحيد الأخلاق والسلوك ، ليس فقط لم يحل هذه المسألة بل ولم يكن حتى قريبا منها .

وكما نوّهنا فإن ستيفنسون يرى أن مهمته الأساسية تكمن في تقديم البرهان المنطقي للأخلاق وبالدرجة الأولى الموقف الأخلاقي من أجل تكوين خصائصها الموضوعيّة . وعلى ما يبدو فان الاساس الموضوعي لموقف الناس هو قناعاتهم التي اعتمدت بدورها على الحقائق التي خضعت للتصحيح . وبرأي ستيفنسون فان الانسان يفّضل نمط الحياة المحدد ، إذا كان هذا النمط يقود الى هذه النتائج الايجابية أو تلك التي يمكن وصفها كـ (الامكانيات المتساوية لتطوير الفرد وقدراته وغير ذلك) .

ويؤكد ستيفنسون ، مُعارضا مور ، أنّ استحسان الانسان للظاهرة أو السلوك يُعتبر مقياسا لصحتها . بيد أن هناك تشوش واضح عند ستيفنسون بين فهم المسوّغات العقلية للسلوك والموقف والشيء الرئيسي هو أن المسوّغات المنطقية لا تخدم

الشكل المحدّد للفعل ولا تحدد ضرورة اتباعه . والاشـارة الى الحقائـق من أجـل الدفاع عن قناعاتهم يخلق للوهلة الأولى مجرّد الانطباع بأن هذا يُعتبر كافيا لتحديد صحة موقف الانسان .

ولكن يبدو أن هذه الحقائق وغيرها تستطيع تكوين مواقف مختلفـة في الحياة الواقعية . وبالتالي فلا بد من المقياس الموضوعي لتحديد قناعات الناس التي ظهرت في مواقفهم . وهذا ممكن فقط أثناء التحليل العلمي والدقيق للعلاقات الاجتماعية القائمة التي انعكست في مقولات علم الأخلاق . وهنا لا بد من مطابقة قناعـات الناس مع المتطلبات الموضوعية للتقدم الاجتماعي والاخلاقي ومع متطلبات العلاقات الانسانية بين البشر . كما لا يوجد ولا ممثل من ممثلي المذهب الانفعالي ومن بينهـم ستيفنسون لم يلجأ الى هذا الشكل من التحليل . وفي حقيقة الأمر فإن ستيفنسون استبعد قضية البرهان الموضوعي للأخلاق والتي طُرحت من قبله شخصيا . وطبقا لمنطق مناقشاته فان اقتناع الانسان في الحكم الذي عبر عنه يخدم هذه القاعدة . كما لم تتوصّل جميع الأبحاث عن البرهان الموضوعي في الاخلاق الى أي شيء . وبدون أن يكشف ستيفنسون عماّ يمكن أن يكون أساسا مقنعا للأخلاق فلن يتمـكن من تفسير لا طبيعة اختلافات الناس في ميدان الأخلاق ولا تفسير الأسباب التي دعت اليها . فاذا كانت الاختلافات في العلـم ، برأي ستيفنسـون ، مرتبطـة بقناعـات الناس المتنوعة بخصوص الحقائق الملموسة فان الاختلافـات في الأخـلاق مرتبطـة بمواقف النـاس المتبـاين الـذي يُعبّـر عن أهدافهـم وأمانيهـم وطموحاتهـم . هذا صحيح . لكن التحليل التالي يحتاج الى تحديد أساس الأهداف والدوافع وطموحات الناس . ولم يستطع ستيفنسون القيام بذلك ، أو أنه لم يخرج ، كما تحدثنا سابقا خارج إطار تجربة الانسان الذاتية ونفى عمل مبدأ الشمولية في الاخلاق .

مدرسة التحليل اللغوي

لقد كانت اللاعقلية الواضحة في مبدأ الانفعالية والرغبة في رفع هيبة علـم الأخلاق الوضعي دافعا لظهور شكله الجديد الذي تكون بواسطة مدرسة التحليل

اللغوي ضمن المذهب الوضعي نفسه . ويسمون النظرية الأخلاقية لهذه المدرسة بـ «العُرف» أو «القانون» .

ورأى أنصار هذه النظرية ب . نويل ـ سميث ، ر . هير ، س . تولمين وغيرهم أن غايتها الأساسية هي ايجاد المسوغات المنطقية للأخلاق وربطها بسلوك الناس . كما أولى اهتماما خاصا لهذه المسألة ممثل هذه النظرية البارز ر . هير (١٩١٩) في أعماله : «لغة الأخلاق» (١٩٥٢) ، و«الحرية والعقل» (١٩٦٣) ، «مقالة حول المفاهيم الأخلاقية» (١٩٧٢) ، «تطبيق الفلسفة الأخلاقية» (١٩٧٣) ، «التنبؤ والتقييم الأخلاقي»(١٩٨٠) . وقد كتب في عمله «النظرية الأخلاقية ومذهب النفعية» (١٩٧٦) أن فلسفة الأخلاق المعاصرة وبالضبط في الأربعينات تبدو غريبة ، طالما أن المادةِ الرئيسية لأبحاثها هي تحليل معنى الكلمات وأشكال الدراسات الاخلاقية . غير أنه لا بد من الاهتمام بهذا التحليل ، كما يقول هو وأنصاره ، آخذين بعين الاعتبار ان التحليل ليس الغاية بل الوسيلة التي يجب أن تساعد الفلاسفة على «المشاركة البناءّة في حل تلك المسائل العملية التي تهمنا لأننا اذا لم نفهم التصورات الاساسية التي ظهرت فيها هذه المسائل فكيف ستتمكن من الكشف عن مصدرها[١٩]» .

ويعتبر هير أن علم الأحكام الأخلاقية أو النظرية حول مدلول اللغة الأخلاقية يمكن أن يصبح قاعدة لـ «النظرية التي توضح الطبيعة المعيارية للأحكام الأخلاقية»[٢٠] . وبالفعل فان العديد من الفلاسفة الغربيين المعاصرين أدركوا في الوقت الحاضر ضرورة حل المسائل الأخلاقية العملية . وتشهد على ذلك أعمالهم ، والحق يُقال لا بد من الاشارة الى أن الموقف التشاؤمي تجاه علم الأخلاق المعياري لم يتم التغلب عليه بعد .

ويشكل تصور هير المادة الأساسية لتحليلنا النقدي . وعندما شارك هير في موضوع المذهب الانفعالي الذي يقول ان الاطلاع او الوصف لا يُعتبر وظيفة الأخلاق الرئيسية . كما لا يتفق هير مع مور في تعريف الخير كصيغة بسيطة . وبرأيه فان الخير يُعتبر الصفة العامة للظواهر المختلفة والتصرفات وغير ذلك . الى أين تقود صفة الخير والمفاهيم الأخلاقية الأخرى ؟

يقول هير انها تصلح لاصدار الأحكام التقييمية . ويتابع هير قوله : ان المفاهيم الأخلاقية يمكن ، بالطبع ، أن تُستخدم لوصف ظواهر محددة . لكن مهمتها الأساسية لا تكمن في ذلك . تنحصر «الخطيئة الطبيعية» طبقا لرأي مور ، في تطابق المعنى المُقدر للكلمات الأخلاقية مع المعنى 'الوصفي وفي التأكيد على أن الاستنتاج الاخلاقي يمكن أن نحصل عليه من المعطيات الوصفيّة .

وبهذا الشكل ، ينوه هير ، استطاع المذهب الطبيعي تجريد علم الأخلاق من امكانية إدارة سلوك الناس .

وهير يرفض أيضا موقف ستيفنسون حول أن التأثير على الموقف الحياتي للناس الذي يجُبر أو بالأحرى الذي أقنعهم بفعل هذا أو ذاك يُعتبر أساسا وظيفة الحكم الأخلاقي . ويرى ممثلو مدرسة التحليل اللغوي معنى النظرية الأخلاقية في تقديمها الامكانية لربط الأحكام الأخلاقية باختيار أفعال الناس . كتب نويل - سميث يقول «الفلسفة الأخلاقية - هي علم تطبيقي . هدفه الاجابة على بعض المسائل مثل «ماذا عليّ أن أعمل ؟»[٢١] .

كما يعبر هير عن هذه الفكرة ذاتها . ويرى نويل - سميث وظيفة الفلسفة الاخلاقية في مساعدتنا للتأمل بصورة أفضل بالقضايا الأخلاقية بواسطة الكشف عن التركيب المنطقي للغة التي عبرنا بواسطتها عن فكرتنا»[٢٢] . ومن أجل التحديد الدقيق جدا لوظيفة الحكم الأخلاقي الرئيسية لا بد ، برأيه ، من لفت الانتباه أثناء تحليل «لغة الأخلاق» ليس الى ما يخدم موضوع البحث عن أهداف الناس الذين لفظوا الكلمات الأخلاقية بل الى ما يمكن القيام به بمساعدتها والى ما يقود اليه الحكم الاخلاقي»[٢٣] .

وعلى أساس هذا التحليل توصل هير الى الاستنتاج بأن : الحكم الاخلاقي يجيب على مسائل الحياة الهامة ، وبالضبط على صيغة الأوامر التي تفرض نفسها والتي اتخذها الانسان على أساس المبادىء الأخلاقية العامة . وأثناء توضيح الوظيفة الأساسية للأحكام الأخلاقية أورد هير المثال التالي : ان الحكم «عليك أن تفي الدين» لا يشير الى أية حقائق ولا يتطلب من الشخص الذي ينتمي اليه هذا الحكم تصرفات محددة ، ولكن يلفت انتباهه بصورة رئيسية الى الطريقة التي يجب العمل

على أساسها والى شكل الأفعال الذي يجب أن يتبعه موجها بذلك سلوك الناس . فإذا تبنى الانسان الحكم الأخلاقي «عليك أن تعمل كذا» فان الحكم يدفعه لتنفيذ ما جاء في الحكم طالما أن كل حكم أخلاقي يشتمل على نفس فكرة ضرورة تنفيذ مطلبه .

وبالتالي فالحكم الأخلاقي يتمتع بصورة أساسية بطبيعة الأمر . والظاهرة التي قُيّمت على أنها «خير» أو «صحيحة» تصلح مادة لـ «الترشيح على أساس امكانية استخدامها عمليا»[٢٤] .

وهذا يعني أن الحكم الأخلاقي يتضمن الأجوبة على المسائل العملية خلافا لذلك الشكل من الأحكام التي تُخبر الناس عن شيء ما .

وبعد أن عارض هير أنصار الانفعالية صاغ الفكرة التالية . الأخلاق ـ ليست حقلاً للرغبات والاحاسيس والمواقف فقط بل وحقلا للأفعال ، لأن أوامرها تشتمل على العموميات ويكون القاعدة العامة لرغبات وإدارة الناس . بيد أن الشيء المهم هو اتباع الناس لهذه الارشادات بصورة طوعيّة وإلا فقد السلوك معناه الأخلاقي . وهذا منوط ، برأي هير ، بالقدرة على اختيار الوسائل الفعالة التي تؤمن تأثير الأوامر الأخلاقية على سلوك الناس . وبهذا الصدد أورد هير تحليلاً نسبيا لمنطق الأوامر البسيطة والأحكام الأخلاقية مستخدماً استنتاجاته من أجل إثبات منطقية الأخيرة التي تتمتع بصفات مشابهة للأوامر البسيطة . وهير لا ينفي أن الأوامر البسطية (التوصيات ، الأوامر) تُعطي شكلاً محدداً للأفعال . إلا أنه أثناء ذلك عارض مطابقة الأحكام الأخلاقية للأوامر البسيطة وشكّل التباين الموجود بينهما .

ويؤكد هير أن الأمر البسيط يملك القوة بالنسبة لحادثة فريدة وفي موقف محدد . وبالتالي ، فلا بد من تكراره عندما يدور الحديث حول حادثة أخرى . وبعبارة أخرى فان الأمر البسيط مجرد من المعنى العام ولذلك فهو لا يستطيع ادارة سلوك الناس ، بل يُعتبر على الأصح تحكماً . ومن أجل التوصل الى تنفيذ الأمر البسيط كان من الواجب أن نؤثر على أحاسيس الناس وليس على عقلهم . ولذلك لا حاجة لأن يفهم الناس بشكل كامل معنى ما أمر به .

كما أصبحت خاصية الأحكام الأخلاقية ، برأي هير ، هي طابعها العام . وصاغ هير مبدأ الشمولية الذي اعتبر في المؤلفات الغربية مساهمة في علم الأخلاق

اللغوي الذي ساعد على إثبات منطقية الاخلاق .

وينحصر معنى هذا المبدأ ، برأي هير ، أولا : في تمتع الحكم الأخلاقي بالقدرة على استمالة الناس الى أعمال متشابهة في مواقف متشابهة أيضا لأنهم أخذوا بعين الاعتبار الصفات المميزة كثيرا للحالة السابقة حيث تجرد من خصائصه ومن الناس المشاركين فيه .

ثانياً ـ المباديء الأخلاقية التي ينطلق منها الحكم الأخلاقي والتي تتمتع بطبيعة شاملة خلافاً للأمر البسيط . وهكذا فاذا تبنى الانسان فكرة ضرورة إيفاء الدين وجب عليه اتباع هذا الأمر في كل الحالات لأنه يستند على «الأمر القطعي» المماثل وعلى «القاعدة الذهبية» وليس على حرية الارادة .

ثالثاً ـ مبدأ الشمولية يعني أن الحكم الأخلاقي يجب أن يأخذ بالحسبان مصالح كل الناس والانسانية جمعاء ، وفي هذا ينحصر المقياس الهام جدا لصحته . ان «قِدم وشمولية الأحكام الأخلاقية يكونان إطارا عاما لجميع الحالات بصرف النظر عن ذلك الدور الذي ألعبه انا في هذه الحالة»[٢٥] .

وبواسطة ذلك تتكون ، برأي هير ، الامكانية لفهم موقف ومصالح كل شخص بشكل متساوٍ . وفي هذا ، كما يعتبر هير ، تنحصر أهمية تحليل اللغة الأخلاقية بالنسبة لاظهار وتأكيد الطبيعة المعيارية للأخلاق . وهو يرى في ذلك تقارب مواقفه من مواقف أحد أشكال مذهب النفعيّة المعاصر ، معتبرا إياه الشكل الذي يستحق الثقة ، لأن الانسان بواسطة أفعاله يتمنى لجميع الناس الآخرين تلك النتيجة التي يتمناها لنفسه . الحديث يدور حول مبدأ الفائدة أو العدالة ، الذي يُعبر ، برأي هير ، عن قاعدة السلوك .

وطبقاً لمنطقه ، فان فعل شخص ما يدفع الآخرين للقيام بنفس العمل . «يجب عليّ أن أحب جاري لا أكثر ولا أقل من نفسي ، وبالمقابل فأنا أعمل للناس الآخرين ما أتمنى ان يعملوه لي»[٢٦] .

وفي حقيقة الأمر وردت هنا الفكرة حول الطبيعة الاجتماعية للأخلاق مع أن هير وأتباعه ،كما سنرى فيما بعد لم يتمكنوا كذلك من الكشف عن الرابطة بين القناعات الأخلاقية للفرد وبين المتطلبات الاجتماعية للأخلاق . ويرى هير في مبدأ

الشمولية قوة تأثير الأخلاق على سلوك الناس ، والقدرة على رسم الأعمال المحددة للانسان . وهذا يقود بدوره الى خصوصية الأحكام الأخلاقية الأخرى الهامة جدا : فهي تُشير الى ضرورة الرابطة الوثيقة بين القول والفعل . فاذا كان لا داعي لأن ينتج عن الأمر البسيط ، برأيه ، ضرورة الاعمال المحددة لانه يشتمل على إثباتات لها فإن الأمر في الحكم الأخلاقي مرتبط منطقيا بالأفعال ولديه برهان عليها ولذلك فان الذي يتبنى الحكم ذاته يُلقي على نفسه مسؤولية العمل طبقا للأمر الذي يتضمنه الحكم .

وفي صيغة المسائل المشار اليها سابقا نرى الخطوة المتقدمة المحدّدة التي قامت بها مدرسة التحليل اللغوي بالمقارنة مع المذهب الانفعالي . وقد ظهر هذا التباين قبل كل شيء في السعي لتقديم برهان منطقي للأخلاق . ومن أجل فهم امكانية تأثير الاخلاق الفعّال على سلوك الناس فان قانون الطبيعة الشاملة للأحكام الأخلاقية حول أن قرار الفرد في حقل الأخلاق يجب أن ينطلق من المباديء العامة يتمتع بأهمية كبيرة جدا . ولكن يجب علينا أن نتبصرّ في ذلك المعنى الذي أدخله ممثلو الـ (Prescript iuism) في مبدأ الشمولية الذي أكسب الاخلاق كما رأوا ، طبيعة منطقية ، أي موضوعية .

وبعد ان اقترح هير مبدأ شمولية الأحكام الأخلاقية لم يتوقف عند مضمونها الذي تعتمد طبيعتها الالزامية عليه بالدرجة الأولى . كما يُعتبر هذا المبدأ عند هير قاعدة منطقية لمجرد صياغة المطالب الأخلاقية والمباديء . ولذلك فهو لا يستطيع أن يُكره أي شخص على القيام بأي عمل ، وهذا يعني ، أنه لا يستثنى الذاتية .

كما لا يرى هير أن مضمون مبدأ الشمولية ينحصر في عكس الأحكام والمطالب الاخلاقية للحالة الموضوعية ولقانونية العلاقات الاخلاقية المحددة والمعتمدة في نهاية المطاف على إرادة ورغبات الناس بل في إيمان ليس ذلك الانسان في هذا الحكم أو غيره فقط بل وفي إيمان الناس الآخرين الذين تبّنوا هذا الحكم . وبعبارة أخرى فإن المعنى العام للأحكام الأخلاقية يمكن أن يصلح مسوغاً لموضوعية وصِحّة هذه الاحكام .

ولا فائدة من القول بأن مثل هذا الفهم للموضوعية غير صحيح ويكفي أن نتذكر كم هو عدد الناس الذي يتبعون هذا الأمر أو ذاك لاسباب مختلفة تماما .

Prescriptiuism ـ حق التقادم ، التقادمية .

فتحريم الاجهاضات ، على سبيل المثال ، يبرره بعض الناس بقولهم أنها تناقض طبيعة الانسان ، وآخرون ـ يحُرمونه لاعتبارات دينية أما القسم الثالث فيحرمونه انطلاقاً من نصائح الأطباء وما الى هنالك . ومع أن الكثيرمن الناس يتمسكون بهذا التحريم ، كما نرى ، فإن معناه الموضوعي لا يتحدد بهذا أبداً .

فالانسان الذي يتستر بهذا المبدأ أو ذاك لا يُفكر بسمؤوليته الشخصية عن اختيار وتقييم الأفعال . وهذا ما يعترف به الفلاسفة البورجوازيون ذاتهم . أما ج . فليتشر فقد كتب : تُعتبر «حجة الشمولية» عمليا هي المناورة التي تسعى لتجريد الانسان من مسؤوليته الشخصية»[٢٧] .

كما لا يجوز أن لا نقيّم رغبة هيير ومدرسته فيما يتعلق بربط القول بالفعل طالما أن الطبيعة العملية للأخلاق موجودة في هذه الرابطة .

ولكن من المهم أن نبينّ نوعية الظروف التي تجسد مطالب الأحكام الأخلاقية في الحياة وما الذي يحدد امكانية وضرورة العمل على أساسها ؟ وبهذا الصدد يشير هيير الى بعض المواقف . فالحكم الاخلاقي يثير عند الانسان الشعور بضرورة العمل كما يأمر الحكم ، طالما أنه تبنى هذا الحكم طواعية وبناءاً على نداء ضميره . وبعبارة أخرى فان هييرقدّم فكرة الاخلاق على أنها مكان للحلول الحرة والطوعية .

ويؤكد فيما بعد أيضا ان الانسان يتمسك بأوامر الأحكام الأخلاقية والمباديء الأخرى عندما تُسيطر الاعتبارات الأخلاقية في سلوكه على جميع الاعتبارات الأخرى وعلى مباديء الحياة (على المصلحة والسُمعة وغيرذلك) . ومن الصعب معارضة أي شيء يُناقض هذا الوضع . وبالفعل ، فالاعتبارات المختلفة التي يُواجهها الناس في سلوكهم لا يجب أن تُلغي الاعتبارات الأخلاقية ولا يجب أن تدخل معها في صراع .

وقد أوضحنا أعلاه أن المحللين يعتبرون مسألةالقواعد المنطقيةأو المنطقيةفي الأخلاق بحق واحدة من المسائل الرئيسية . ولكنهم لم يذهبوا في حلها أبعد مما ذهب اليه مبدأ الشمولية . وقد رأينا أيضا أن هيير ربط الطبيعة الفعالة للأخلاق بوجود الرابطة المنطقية بين الحكم الأخلاقي المتخذ والأفعال بحجة أن الأحكام تحمل طابع شمولي . لكن هذا لم يكن مقنعاً تماما . وفي الحقيقة يمكن الاعتراف منطقياً انه اذا تم صياغة المطلب المحدد فلا بد من تحقيقه عملياً . ولكن الرابطة المنطقية

ذاتها تحتاج الى البرهان . ويعتبر هير ان الايمان وقناعة الفرد مسوّغ كافي للأمر الاخلاقي .

عدا عن ذلك فان قناعات الذات ، كما أشرنا سابقاً ، تكتسب طابع الحجة العقلية لصالح أو ضد الحكم الأخلاقي اذا قُسمت من قبل الناس الآخرين .

وعلى الرغم من المحاولات للتغلب على ذاتية أنصار المذهب الانفعالي فقد كرر هيرعمليا في أهم مسألة لديه موضوعهم الاساسي . كما أورد نفس الفكرة التي تعتبر مركزية عند ستيفنسون . وللدفاع عن صدق مبادئهم الأخلاقية أو الأوامر يكفي الانسان أن يدّعي بأنه يستحسنها . ولذلك فاذا قال شخص ما أن هذا الحكم الاخلاقي غير صحيح فهذا لا يعني سوى أن هذا الحكم لا يتفق مع مواقفه . ويُعبر نويل ـ سميث أيضا عن نفس الفكرة ، ولكن ، على ما اعتقد ، بشكل أكثر وضوحاً ومنطقية . وبرأيه . فان الموقف الأخلاقي للفرد (للذات) يصلح مقياساً للخير ، وبالتالي ، فهو الفعل الذي سيقود اليه . وفي هذا ، برأيه ، ينحصر «المبدأ الرئيسي للأخلاق» الذي غالبا ما يستخدمه الانسان على أساس تصوراته . فاذا ما خُرق هذا المبدأ عانى المرء من تأنيب الضمير»[٢٨] .

كما أن الاشارة الى موقفه موجهة ، برأي نويل ـ سميث ، نحو شكل التحقق التجريبي للأحكام ، بسبب التحقق من تطابق النصيحة مع الموقف الشخصي . لكن هذا لا يصلح إطلاقاً ، كبرهان على منطقية الاختيار . وقد ظهرت الطبيعة الذاتية لهذا المبدأ في أحكام نويل ـ سميث التالية .

ولذا فهو يؤكد أنه من أجل تحديد صدق مواقف الناس المتباينة لا بد من مقارنتها مع قرارات وأهداف هؤلاء الناس دون مطابقتها مع العمليات الموضوعية . أما نويل ـ سميث فيعتبر أن كل نصيحة تُقدم للانسان على أساس مواقفه تحمل صفة النصيحة الخيّرة والصحيحة . ولذلك فعندما يقول مناقشو نويل ـ سميث اليمينيون أنه اذا قدم الانسان النصائح على أساس الموقف الأخلاقي الخاص بدلاً من تحديد نوع الموقف الذي يجب أن يكون ، فلا يجوز اعتبار ذلك حجة مقنعة للأخلاق . وفي نهاية المطاف كان نويل ـ سميث مضطراً للاعتراف بأن الرد على الأسئلة : «ماذا عليّ أن أفعل ؟» «وما هي المباديء التي يجب التمسك بها ؟» ـ فكل انسان يجب أن يبحث بنفسه عن الجواب[٢٩] .

وتجدر الاشارة هنا الى أن هير سعى لتقديم تصوره في مسألة مسوغات الأخلاق المقنعة على أنها هي النظرية التي تغلبت على ذاتية أنصار المذهب الانفعالي . ويؤكد ، على سبيل المثال ، أن الشكل المحدد للحقائق وكذلك المبدأ الاخلاقي الذي اختاره الانسان طواعية يمكن أن يكون أساسا لتقييم الحكم الأخلاقي من قبل الانسان .

أضف الى ذلك أن هذا المبدأ وذلك النوع من الحقائق التي يستند اليها هو يمكن أن تصلح أساسا مقنعا للاخلاق في ذلك الوقت عندما تصبح هذه الحقائق مؤيدة بذلك الشكل من الحياة الذي تُعتبر هي جزءاً منه[٣٠] .

ولكن يبدو ، ان الانسان لن يستطيع القيام بذلك لأنه لا يملك مقياسا لذلك . والحقيقة أن هير قد أدخل بعض التغييرات على موقفه في كتابه «الحرية والعقل» . فهو لم يعُد يعتمد على الحقائق والمبادىء كأساس ضروري للأخلاق . ويكتب أيضا أن مسألة أسس الأخلاق تقود الى مسألة قدرة الانسان على إظهار صدقه بواسطة المبادىء التي اختارها هو. ولكن ماذا يعني ذلك ؟ لماذا يخُلص الانسان لهذه المبادىء او تلك ؟ وعلى ما يبدو ، لأنها تعود عليه بالنفع . وهنا يتحول هير ، كما نرى ، الى موقف النفعية والذي ظهر انه مناقض لموقف علم الأخلاق في المذهب الوضعي . ويقول هو نفسه بخصوص ذلك : «أنا مشغول ليس بتطوير نظرية النفعيّة بل وبتحديد نقطة التماس بين مذهب النفعية وطبيعة تلك الحجج الأخلاقية التي اقترحها شخصياً»[٣١] . وبهذه المناسبة يلتفت هير الى مسألة الحجج المقنعة او الى أسس الاخلاق معتبرا اياها مسألة منطقية وصدق تعبير الانسان عن موقفه .

وهذا يعني أن الانسان اذا عبر عن موقفه بمنطقية وصدق فان ذلك يكون كافياً لأن يبدو هذا الموقف مقنعاً . وبكلمات أخرى فان الحديث يدور حول شكل التعبير عن الحجج المقترحة وليس حول مضمونها الواقعي . كما لم تجد مسألة الاسس الموضوعية للاخلاق الحل الصحيح عند هير (مع أنه يرى في ذلك مهمته الأساسية) ، اذا أخذنا بعين الاعتبار مناقشاته حول حرية الارادة كأساس للاخلاق . ويشير أيضا الى أن الانسان يصطدم في ميدان الأخلاق بضرورة اتخاذ القرار بنفسه مع أن الأوامر الأخلاقية تتضمن النصيحة الملموسة التي يمكن أن

تساعده في اختيار الحل . لكن الانسان يستطيع تبني أو رفض هذا الأمر او ذلك وهذه النصيحة أو تلك .

وفي حل المسائل الاخلاقية ، يعتقد هير ، أن الانسان يعتمد و يجب أن يعتمد ليس على الارادة فقط بل وعلى العقل أيضا . وفي هذا ، برأيه تكمن تعقلية الأخلاق . ولذلك يُطلب من الانسان اعطاء أجوبة محددة على مسائل الحياة الهامة حياتيا وعلى أساسها يتم اتخاذ القرارات التي يتحمل مسؤوليتها . ومواقف هير هذه لا تثير تعارضات مبدئية . لكنه ترك مسألة : على ماذا سيعتمد الانسان في تصوراته وحلوله لمسائل الاخلاق ، دون أية حلول . غير أن ما نتج عن جملة تصريحاته هو أنه أخذ بعين الاعتبار موافقة الناس الآخرين كونها تُعتبر احدى التعبيرات عن مبدأ الشمولية في الأخلاق .

وكما أشرنا سابقا ، بناء على رأي هير ، فان تبني أي حكم أخلاقي بصفة مبدأ عام - يعني أن على الانسان نفسه إتباعه والسعي لاستمالة الناس الآخرين اليه . ونذكر أن هذا المبدأ العام يجب أن يأخذ بعين الاعتبار ليس الاهتمام الشخصي فقط بل واهتمام الناس الآخرين أيضا وأن يكون فعّالا في جميع ظروف الوضع الحالي .

تبدو هذه الفكرة صحيحة للوهلة الأولى ، أما الشيء الرئيسي فهو تشكل الانطباع بان هذه الفكرة لا تملك أي شيء مشترك مع المثالية في الأخلاق . وخصوصا اذا أخذنا بعين الاعتبار تصريح هير بأن الاهتمام بمصلحة الشخص الآخر - يعني الابتعاد عن موقف المثالية(٣٢) .

ولكن من المفيد أن نلجأ فقط الى تأويل أو تفسير هير للاهتمام ذاته وكيف تتلاشى هذه الأوهام . يبدو أن اهتمامات الناس مرتبطة برغباتهم فقط . وهير يعتبر أن «وجود المصلحة - يعني ، بكلمة موجزة ، وجود رغبة ما»(٣٣) . ولذلك فمن أجل الدخول في مطابقة مع الأخلاق يجب ان نحقق للناس الاخرين ما يتمنونه ، هذا يعني ، تلبية مصالحهم . وهذا يشكل أساس الأخلاقية والانسانية . ولكن ما العمل اذا لم تتطابق رغبات الناس الآخرين مع رغباتي ؟ هل نستطيع التكلم عن انسانية الموقف المرتبط بمجرد رغبات الناس الآخرين ، مبتعدين عن مغزى وطبيعة رغباتهم ؟ ولسوء الحظ فان هير قد اقترب شكليا فقط من جوهر الانسانية .

وعلى هذا الاساس قسم هيير الناس الى متعصبين : يفكرون فقط بمصلحتهم الخاصة ، والى أناس مُعتدلين ومتحفظين يفكرون بمصلحة الآخرين . وأظهر هيير ميله للمجموعة الأخيرة . ومن المحتمل أن يكون ذلك عملا انسانيا . ولكنه نسي أن الانسانية الحقيقية تعني الاهتمام الفعلي وليس الاهتمام الشكلي بمصالح الناس الآخرين ، والشيء الرئيسي ، هو النضال في سبيل المثل الأخلاقية والانسانية الحقيقية التي يمكنها أن ترفع المجتمع والفرد بنفس القدر .

كما نشير ايضا الى أن هيير تخلى عن مبدأ الشمولية كليا في الكثير من الحالات وعن الاساس المنطقي والمقنع للأخلاق . ولذا فبعد تحليل الاختلافات القائمة بين القول والفعل ، وجد هيير أن سببها يكمن في التغيرات النفسية للفرد فقط .

والانسان ، يؤكد هيير ، يتبنى هذا الأمر الاخلاقي أو غيره ويقبل به لكنه لا يستطيع دائما تطبيقه بحكم خواصه النفسية . وبالطبع فان مثل هذه الحالات حدثت ويمكن أن تحدث . كما تلعب الخصائص النفسية للفرد دورا غير قليل في سلوكه .

إلا أن هيير شرح بشكل واسع جدا دورها في محيط الأخلاق . وكل انحراف عن الأوامر الأخلاقية (مع أنها اعتبرت صحيحة) يُفسره هيير بواسطة العوامل النفسية فقط . وبرأيه فان الانضباط الانفعالي الداخلي للانسان يجبره على التصرف خلافاً لما يجب . وبهذا الشكل يصبح المجال الكبير للأفعال الأخلاقية بالمقارنة خارج اطار البرهان العقلي . هذا يعطي الناس الحق الأخلاقي للتملص الارادي عن القيام بالواجب . ولا يحاول هيير هنا حتى البحث عن أية أسباب أخرى سوى عن الحالة السيكولوجية للفرد لتعليل السلوك الشاذ .

وبهذا الشكل تفقد الأوامر الأخلاقية المنطلقة من الأحكام الأخلاقية والمبادىء التي تنظم سلوك الناس قوتها بدرجة كبيرة .

ويبدو أن أهم هذه المبادىء هو طبيعة الانسان ونظام الفرد النفسي . نشير هنا الى أن المحللين لهذه الحالة يكررون تلك ال«الخطيئة الطبيعية» ، التي انتقدوها بشدة ! لكن الشيء الرئيسي ينحصر في أن المحللين لم يطرحوا ، أثناء التعبير عن فكرة الطبيعة الاجتماعية للأخلاق ، مسألة الحتمية للناس ذوي المطالب الأخلاقية ، ويقولون ، أن الانسان يبدو وكأنه يعتمد في سلوكه على المطالبة

الاجتماعية للاخلاق . لكنه منطقيا يبدو متحررا منها ، لأنه لا يجوز إيراد الاثباتات بأنه يجب أن يتمسك بهذه المطالب ! وقد حوّل هير هذه الفكرة الصحيحة حول حرية الرأي في ميدان الأخلاق الى السخافة مؤكداً أن الانسان أخلاقي حتى ذلك الوقت ما دام يتخذ بنفسه القرار المناسب ويتحمل مسؤولية هذا القرار .

كما يتوقف عن كونه أخلاقياً عندما يتصرف مهتديا بإرشادات الأوامر الأخلاقية . والأكثر من ذلك ، أنه لا يجوز ، انسجاماً مع مفهوم الحرية الذي نراه عند هير ، اعتبار الانسان لا أخلاقيا عندما يخرق باستمرار معايير الأخلاق الاجتماعية (بالطبع ، بشرط أن تكون هذه المعايير عادلة) طالما أن أفعاله تعتمد فقط على ارادته ورغباته ولا يمكن لأحد أن يصبح قاضياً له .

وتشهد استدلالات هير هذه (التي شارك فيها نويل ـ سميث وممثلو هذه المدرسة الأخرين) على فشل تحرياته عن قواعد الأخلاق المقنعة ، التي كانت ستكسب متطلباتها طبيعة موضوعية وعقلية . كما لا نجد عند المحللين الذين يتحدثون كثيرا عن الطبيعة الشمولية للأوامر الأخلاقية (آخذين بعين الاعتبار قدرتهم على استمالة الناس الآخرين للتمسك بها جوابا على السؤال لماذا يستطيع بعض الناس فرض المباديء الأخلاقية والأوامر على الناس الآخرين مما يضمن تنفيذ هذه الأوامر . ويفسر ذلك بأن المحللين ، كما رأينا ، لم يتمكنوا من صياغة الأسس المقنعة . ولذلك فهم مضطرون للقول بأن شخصا ما يفرض على شخص آخر مباديء محددة ويقدّم له النصائح حول كيفية التصرّف ولكنه لا يجب أن ينتظر تنفيذ هذه النصائح حول كيفية التصرّف ولكنه لا يجب أن ينتظر تنفيذ هذه النصائح والمبادیء لأنه عاجز عن توفير الأدلة المقنعة لضرورة التمسك بها .

كما ينبغي لفت الانتباه الى أن أحكام هير حول الأخلاق متناقضة تماما : فهو ، من ناحية ، يعتبر الأخلاق مجالا لاظهار الحرية المطلقة للاختيار ، لأن الأخير يعتمد كلياً على التركيب السيكولوجي للفرد . ومن الناحية الاخرى فهو يتكلم غالبا وبصورةكافية عن الواجب . ولكن مفهوم الواجب ذاته ، والقيام الطوعي به ـ مرتبط ، كما هو معروف ، بفهم الضرورة وبالعوامل التي تخرج خارج إطار العالم الداخلي للفرد . غير أن ممثلي التقادمية ، شأنهم شأن ممثلي المذهب الانفعالي ، لم

يكشفوا عن هذه الضرورة وعن أسسها الموضوعية . ويؤكد هيير ثانية في مقالته «الأمر والتقييم الأخلاقي» أنه لا الواجب بل الأمر هو الذي يُعبر عن جوهر الأحكام الأخلاقية[١٣] . وفي نهاية المطاف كان هيير مضطرا للاعتراف بأن الحكم الأخلاقي للفرد يُعتبر مقنعا وأساسياً عندما يتطابق مع المعايير الأخلاقية ، التي اتخذها الفرد . أما ما يتعلق بالحجج التي تؤكد حكما ما فانها تسمح بتوضيح الموقف الأخلاقي للانسان وتبرهن منطقيا على أنه يستطيع تبني هذا الحكم . وهذا المأزق الذي وقع فيه ممثلو مدرسة التحليل اللغوي أثناء حل مسائل ـ تحديد أسس الأخلاق أبعد امكانية حل مسألة صحة الأحكام الأخلاقية بواسطتها . فاذا كانت المبادىء الأخلاقية مجردّة عمليا من المعنى الشمولي ، لأن صحتها تتحدد بموقف الانسان فان مسألة المقياس الموضوعي للأحكام الأخلاقية تُلغى .

ومع أن المحلّين يعتبرون علم الأخلاق علما تطبيقا منهم إلىٰ جانب ذلك يؤكدون أنه لا يوجد أي نظام من أنظمة لا يستطيع إقناع الإنسان باتباع هذه المبادىء الأخلاقية أو غيرها طالما أنه غير قادر علىٰ إعطاء جواب شامل علىٰ السؤال : كيف يجب علىٰ الناس أن يتصرفوا ؟ ولا يستطيع إيراد لا الحجج النظرية ولا التطبيقية لصالح هذا النمط من الافعال أو غيره . ويكتب نويل رسميث : «إن أكبر ما يستطيع الفيلسوف القيام به في مجال الأخلاق ـ هو تصوير أنماط الحياة المختلفة ومعرفة النمط الذي ترغب فعلا في ممارسته . ولكن من الخطير جدا القيام بهذا النوع من المهام طالما أن نمط الحياة الذي ترغب في ممارسته يعتمد علىٰ طبيعتك فقط أكثر من غيره[٣٥]» .

إن غياب المقياس الموضوعي بالنسبة لتحديد طبيعة الأفعال والأحكام يزيل الإختلافات بين الأفعال الأخلاقية واللاّ أخلاقية ، وهذه الأفعال وغيرها يمكن أن تكون مرسومة وتتمتع بطبيعة قسرية .

وإليك لماذا تدافع مدرسة الحليل اللغوي ، شأنها شأن المذهب الإنفعالي ، عن مبدأ الحياد في علم الأخلاق . كتب هيير «لقد بقي علم الأخلاق حياديّا حتىٰ بعد دراسة الرابطة المنطقية للكلمات والمفاهيم . كما لم تحمل استنتاجات علم الأخلاق صفة الأحكام الفنية المضمون[٣٦]» . وتلاحظ هنا أن هذا الموقف تعرّض أكثر فأكثر لانتقاد العلماء البورجوازيين أنفسهم[٣٧]» .

وقد حاول هيير في العديد من أعماله وبالدرجة الأولىٰ في كتابه «استخدام الفلسفة الأخلاقية» تطبيق استنتاجات مفاهيمه علىٰ حل مسائل الأخلاق العملية[٣٨] . ونذكّر أن ممثلي مدرسة التحليل اللغوي أشادوا باستمرار بـ «حيوية» تصوراته وضرورة تقرب علم الأخلاق من التطبيق وإعطاء أجوبة علىٰ قضايا الأخلاق العملية المستجدّة . وفي بداية الثمانينات التفت هيير إلىٰ قضايا الأخلاق العملية لأن الحياة فرضت حلّها بإلحاح . دار الحديث عن المسائل التي تناولت مصائر العالم وعن البحث عن الوسائل للتغلبّ علىٰ الصدامات العسكرية وعن تقييم المرحلة المعاصرة لحركة التحرر الوطني .

وقد برزت الدائرة الكبيرة للقضايا الأخلاقية بسبب استخدام منجزات الثورة العلمية التقنية . وردّا علىٰ هذه المسائل الهامة جدا ، التي اعترضت الإنسانية ، فقد سعى هيير لإثبات إمكانية حلها بواسطة الأسلوب العلمي للتحليل اللغوي .

فالإلتفات إلىٰ المسائل المذكورة يُشهد علىٰ اهتمام هيير بمصائر العالم والإنسان وعلىٰ البحث عن سبل إقامة العلاقات العادلة بين الناس وعلى تأكيد الإنسانية أيضا . لكن الحلول التي تّقدم بها كشفت عن عجزه الكامل وعن عدم فهمه للأسباب الموضوعية للأحداث المعقدّة التي تجري في العالم . واستدلالات هيير العقلية مشبعة بالذاتية في آرائه حول التاريخ وبمبدأ «حيادية» النظرية الأخلاقية الذي لا يسمح بإدراك المضمون الطبقي لمشاكل العصر الإجتماعية الحادّة .

ولذا فأثناء مراقبة واستنكار زيادة تنظيم الإقتصاد تنظيما عسكرّيا في عدد من البلدان الرأسمالية ذات الحركة الفاشية رأى هيير أسباب الصدامات العسكرية تكمن ، كما كانت في السابق وكما هي في الوقت الحاضر ، في قوسية وتعصّب الشخصيات السياسية .

وهذه الأسباب ، برأيه ، «أعمق بكثير من كل ما يُسمىٰ بالتناقضات الإيديولوجية[٣٩]» . كما لا يجوز ، برأيه ، منع الصدامات العسكرية إذا كانت الشخصيات السياسية قومية ـ شوفينية . فأفكار وأعمال الرجل السياسي في ميدان السياسة أو خارجه» تعتمد بشكل أساسي علىٰ ما يعتبره هو صحيحا . . . . فإذا كان من الممكن فهم العملية العقلية التي كان بمقدورها إقناع هذا الإنسان ، مثل هتلر ،

بأن ليس كل ما يفعله صحيحا كما كان بإمكاننا التقرّب لإبقاء الآخرين صامدين أمام الأفكار المماثلة . ومن المحتمل أن يكون صحيحا أنه لو اهتم الفلاسفة في العصور الماضية بتوضيح الأفكار لأنفسهم وفسحوا المجال كي يفهمها الآخرون لما كانت هناك حركة نازية[٤٠]» . وكما نرى فإن هيير بعيد عن فهم الأسس الإجتماعية ـ الإقتصادية لأهم الأحداث التاريخية والظواهر مما منعه من إعطائها التقييم الصحيح . وقد حاول تفسير نمو الفاشية في بعض البلدان الإمبريالية ، وسعي الأوساط الرجعية الحاكمة الىٰ حرب عالمية جديدة بواسطة الأجهزة السيكولوجية فقط أوعن طريق غياب معرفة «اللغة الأخلاقية» . من هنا جاء إيمان هيير في امكانية تغيير موقع الأشياء عن طريق الإزدهار الأخلاقي . ولا حاجة لأن نثبت : درجة سذاجة هذا الإيمان ، ودرجة إنفصال أفكاره الأخلاقية عن الحياة الواقعية .

وفي الأيام الأخيرة لفتت مشاكل علم الأخلاق الطبي ، التي ظهرت أثناء الإستخدام العملي لعدد من إنجازات علم الأخلاق الهامة ـ مثل نقل الأعضاء المختلفة للكائن البشري وغيره . وقد نوّه بصدق إلىٰ أن قضية الإختيار الأخلاقي المرتبطة بفهم الأطباء للإنسانية ولمعنىٰ الحياة وغيره برزة بحدة أمام الأطباء في الموقف الحرجة . وهيير محق في أن القيام بهذا الإختيار صعب جدا أحيانا لأن العلماء لم يعودوا قادرين على السيطرة علىٰ التصورات المعتادة في هذا الإختيار في الحياة اليومية .

وهم يفتقرون إلى البرهان الفلسفي ـ الأخلاقي لأعمالهم . وعلى ما يبدو أن هيير قصد بذلك فهم العلماء ـ الأطباء للعلاقة بين طبيعة الإنسان والأخلاق . ولكن يبدو أن الفيلسوف من أجل أن يساعد الطبيب علىٰ القيام بالإختيار الصحيح في المواقف الحرجة يجب أن يُوضح له فقط معنىٰ المصطلحات مثل : «الإنسانية» ، «الحقيقة» ، «الحياة»وغيرها . وبعد أن رأى ممثلو الفلسفة اللغوية في التحليل اللغوي لـ «لغة الأخلاق» دواءً لجميع الأمراض أفقروا النظرية بسبب ذلك ولم يقرّبوها من الحياة الواقعية ومن الممارسة نهائيا .

٣ - «المذهب الطبيعي الجديد» أو الإهمال المستمر لدور الأخلاق :

إن المسألة التي طرحها هير حول الأسس المنطقية أو المقنعة للأخلاق أثارت في الغرب الجدل الواسع الذي اتخذ طابعاً أكثر حدة في نهاية الستينات وفي بداية السبعينات . وقد شارك في هذه المناقشة ممثلو الأوساط الأكاديمية البورجوازية البارزون في علم الأخلاق أمثال : ف . فوت ، غ . اينسكومب ، ج . أورنوك ، و . فرانكين وغيرهم .

وتشكّل الإنطباع بأن هؤلاء الفلاسفة يسعون .بجدية الى إعادة التفكير في وضع الأمور في علم الأخلاق وتدقيق مادته وتقديم فهم مماثل للأخلاق ولوظيفتها .

غير أن الأحاديث حول ضرورة «أخلاق جديدة» بالنسبة لبعضهم قادت الى هجمات متتالية عليها ، وإلىٰ تفريغها من مضمونها الفعلي وإلىٰ الإستخفاف بدورها في حياة المجتمع . ظهر هذا الموقف بدقة أكثر في الأحكام التي تتعلق بالمسألة المركزية لعلم الأخلاق والتي طرحتها الفيلسوفة التابعة لجامعة أكسفورد ف . فوت . وفي دراسات علماء الأخلاق الغربيين أطلق على موقف الفلاسفة المذكورين آنفا تسمية «المذهب الطبيعي الجديد» أحياناً . وقد كانت نزعتهم للبدء في تحليل الأخلاق الغنية المضمون (والذي بدأه كما رأينا هير وأتباعه) من أجل الكشف عن السبب الموضوعي أساساً لذلك . ولذا فقد أشار ج . يورنوك في كلماته إلىٰ أن تعريف الأخلاق يمكن أن يُعطى فقط من خلال جملة تلك المسائل الغنية المضمون التي اهتمت بها الأخلاق وإلىٰ أنه لا بد من البحث عن مقاييس الأحكام الأخلاقية وأساسها في احتياجات واهتمامات الناس الواقعية وليس في منطق الأحكام ذاتها[٤١] .
كما عرضت الفيلسوفة ف . فوت في مقالتها «القناعات الأخلاقية» مسألة من مسائل علم الأخلاق الرئيسية : تذليل القطيعة بين القيم والحقائق على أساس التحليل الدقيق للأحكام الأخلاقية ، مشيرة إلىٰ أن موضوع هير الرئيسي حول وجود الرابطة المنطقية بين الحكم الأخلاقي والموقف الحياتي للإنسان لا يسمح بحل

هذه المسألة . وبعد أن لخصّت فوت وجهة نظرها وفقا لطبيعة الأحكام الأخلاقية أشارت الى أن أي تقييم أخلاقي للظواهر والأفعال يفترض الإختيار الاجماعي المحدّد الذي يظهر فيه رضى الانسان وموقفه .

ولكن يكون الجزء المقيم من الحكم ، عند ذلك ، وكما نوهت بصورة صحيحة ، مرتبطاً بموضوع التقييم بصورة حتمية . الحديث يدور حول وجود ليس الرابطة المنطقية فقط بل والداخلية بين التقييم والموضوع لأن الصفات المحددة للموضوع تصلح أساساً للتقييم . وكمثال فإن فوت تستند إلىٰ ذلك الحكم المُقيّم : «هذا ـ خطير» . خصائص هذا الظاهرة ، كما تقول فوت ، يمكن وصفها لأنها تخدم الأساس الموضوعي لتقييمه .

أما التوصيات المحددة المنبثقة عنه فيما يتعلق بالسلوك فهي تعتبرها فكرة سخيفة للباحثين الذين يعتبرون أن الناس يقيمّون هذه الظاهرة أو تلك أو الحالة علىٰ أنها خطيرة علىٰ أساس الموقف الشخصي فقط . وتكتب فوت «وفي الواقع ، فبدون وجود الموضوع ، الذي يتمتع بخصائص معينّة لا يجوز التكلم عنه كما نتكلم عن موضوع خطير أو نحذّر من الخطر . ولا يجوز منطقياً أن نحذّر من أي شيء دون أن نأخذ بالإعتبار أن هذا الموضوع يتمتع بالشر . ولكي نفكر بالكارثة أو بالخطر فلا بد من وجود شر حقيقي[٤٢]» .

وقد تحدثت فوت بهذا الصدد عن الإختلاف القائم وهمّياً بين تصوّر الإنسان حول ظاهرة محددّة وخصائصها المميّزة وحول الاحساس الذي شعر به حيال هذه الظاهرة . وبرأيها ، فإن الإنسان ، بعد أن يُقيم الظاهرة ، يستطيع تأكيد تقييمه بواسطة الحقائق . زيادة علىٰ ذلك فعندما يُحسّ ويعيش هذه الظاهرة بشكل ما فمن المحتمل أنه لا يملك تصوّراً واضحاً عماّ يثير إحساسه وعندئذ فحتى لو أوردت البراهين التي تتحدث عن عدم شرعية هذا الإحساس فله الحق في عدم تغييره .

والمسألة الأخرىٰ ـ هي التقييم . تقول فوت إذا أوردنا الحقائق التي تتناقض مع التقييم يستطيع الإنسان تغييره . وتؤكد فوت أن الحكم علىٰ أي شيء كالحكم علىٰ الشيء الخطير يملك رابطة داخلية مع الموضوع الذي يثير مشاعرنا وحكم الخطر[٤٣]» . وبهذا الشكل فإن فوت تربط الجزء الوصفي والتقييمي للحكم خلافا لهير .

وقد تجنبت فوت عند ذلك التخفيف الذي غالبا ما يكون مرتبطاً بالموقف الطبيعي في علم الأخلاق . وتؤكد فوت أيضاً على الخصائص المميزّة للتقييم بالمقارنة مع الموضوع المُقيمّ واعتماده على نظام القيم الذي يتمسك به الإنسان . وانطلاقاً من الأساس المضوعي للأحكام الأخلاقية والتقييمات فإن فوت تعتبر أنه من الضروري الانطلاق من هذا المبدأ على الرغم من وجود التقييم الأخلاقي الايجابي للإنسان . ويجب أن لا يعتمد هذا التقييم على الميل إليه ولا على أنماط سلوكه الخارجية التي تُريحنا بل على أفعاله التي تكشف عن فهمه لواجبه والتعبير عنه .

أضف إلى ذلك أن هذا الواجب يكمن في ضمان السعادة الواقعية للناس (وليس الأخلاقية) التي تقارنها فوت بالمنفعة . وبرأيها فقد أصبح واضحاً أن الشيء الأفضل والأجدى في الأفعال الأخلاقية بالنسبة للإنسان هو التصرف بصورة عادلة وإظهار حب الخير للآخرين والإهتمام بهم غير ذلك . وهنا يتخذ موقفها الطبيعي شكل النفعيّة . وبهذا الصدد نشير إلى أن فوت سعت في كتابها «القناعات الأخلاقية» بشكل صريح إلى تطوير موقف هير فيما يتعلق بمسألة برهنة الأحكام الأخلاقية محاولة التغلب على الذاتية عنده .

أما في المناقشات التالية فقد ألغت فوت تلك اللحظات المنطقية التي وجُدت عند هير على شكل أسئلة . فهي ، مثلاً ، ترفض الصفة المعيارية للأحكام عن الخير والصحيح . ولكن انطلاقاً من القضية بأن جميع تصورات الناس عن الأخلاق ليست سوى أوهام لأنها مرتبطة بالإعتقاد بأن الأحكام الأخلاقية والمعايير تملك أساساً موضوعياً ومنطقياً ولذلك فهي تتمتع بالضرورة والشمولية ، وتقول فوت لا أحد يستطيع تبيان مكان لزوم ووجوب الأخلاق .

وتُقر فوت بفكرة كانْت الصادقة حول ضرورة تمييز الأحكام الأخلاقية عن الأوامر الفرْضيّة .

وهذا لا يعني برأيها أن الأحكام الأخلاقية تحمل صفة الأوامر القطعيّة . وهنا يتناقض موقف فوت مع موقف كانْت . وانسجاماً مع منطقها ، فإن الأوامر الفرْضيّة تُعبّر عن الضرورة العمليّة ، والتي تظهر بصفة العمل الممكن وبصفة وسيلة لتحقيق النتيجة المرجوّة . وبعبارة أخرى فالأوامر الفرْضيّة تُحدّد أن الفعل يُعتبر خيراً فقط

بالنسبة للغايات مع أن الغاية يمكن أن تكون واقعية أو فقط ممكنة . أما ما يتعلق بالأمر الحتمي فإن كانْتْ ، برأي فوت ، يعتبر الفعل ذاته فعلاً لازما موضوعيا بصرف النظر عن الغاية . وعندما أشارت بصورة صحيحة إلىٰ أن القواعد الأخلاقية والمعايير لا يجب أن تعتمد علىٰ الغايات فقط بل ويجب أن تملك أساساً موضوعياً ، كما تستنتج فوت أن علم الأخلاق المعاصر يقف أمام الاختيار : إما أن نترك الناس أسرى الأوهام المشار اليها أو ننزع منهم مجدهم ونساعدهم على خلق «أخلاق جديدة» . لكن فوت ليس فقط لم تحاول البحث عن هذه الاثباتات بل وحتى رفضت فكرة ما يمكن أن تؤول إليه . وكانت المطالب والأحكام الأخلاقية ، برأيها ، مجردّة من الشمولية والضرورة لأنها تمثل مجموع الأوامر الفرضيّة «التي تدل الانسان علىٰ ضرورة العمل إذا كان يتمنّىٰ شيئاً ما . وتنصُ هذه الأوامر أيضاً علىٰ أن الانسان يجب أن يتصرّف إنسجاماً مع مصلحته الشخصية(٤٤)» . أضف إلىٰ ذلك أن هذه الأوامر تتناول رغبات بعض الأفراد ورغبات المجموعات التي يُوحدّها هدف عام ولكن ذلك لا يُغيرّ أي شيء في طبيعتهم .

واللغة لا يمكن أن تكسب المطالب التي عوُلجت علىٰ أنها ضرورية صفة قطعيّة ولو كان ذلك علىٰ أساس أنها مجردّة من هذه الصفة ضمن قواعد الرسمّيات . وبواسطة تطوير هذه الفكرة ، ساوت فوت المطالب الأخلاقية بمطالب اللعبة أو بقواعد الرسمّيات التي كانت ، كقاعدة ، مجردّة من المعنىٰ الاجتماعي . وتتابع فوت : نحن نستطيع اعتبار الأوامر الأخلاقية معيارية وفقاً لطبيعتها الخاصة ، التي تمَلي علينا أعمالا محددة ولكن فقط في ذلك المعنىٰ وضمن قواعد اللعبة وقواعد الرسميات التي تمليه علينا الطريقة وأسلوب اللعبة أو السلوك . وكما لا توجد أسس موضوعية لتنفيذ قواعد الرسميّات لأن ذلك شأن كل شخصية علىٰ حدة ، لا تُوجد أيضاً أسسُ موضوعية للتنفيذ الاجباري للمطالب الأخلاقية .

وقد كتبت فوت محاولة برهنة هذه الفكرة : «تُعتبر الأحكام الأخلاقية معيارية ولكن في ذلك المعنى الذي تُعتبر فيه أحكاماً لأشكال السلوك والأحكام التي تحدد القواعد التي اتخذت في المنتديات وغيرها . لماذا يشترطون للمرة الأولى أسسا للأفعال عندما لا يشترط الآخرون ذلك(٤٥)» .

فوت لا تريد الإعتراف بأن قواعد الأخلاق مرتبطة وبأن واحد بالضروري وبالشيء الذي نتمناه» . مع العلم أن قوة الضروري والمرغوب تعتمد على طبيعة الأخلاق . وبالنسبة لها فالأمر الإلزامي يسقط من الأخلاق في حقيقة الأمر لأنها لا تستطيع تحديده . وتقول أيضاً : إذا نحن أردنا فبإمكاننا تبني المطالب الأخلاقية والإيمان بأهميتها بالنسبة لحياتنا . والأكثر من ذلك فنحن غالباً ما نعترف بقوة الأحكام الأخلاقية . لكن قوتها لا تُعبر عن أي شيء ما عدا الإحساس الذي يجرّبه الإنسان والمعنى الموضوعي الذي لا يستطيع إثباته .

وعندما حاولت فوت إثبات وجهة نظرها انحدرت فوت في حقية الأمر إلى موقع المثالية الذاتية . وقد كتبت تقول : «إن الناس ، على سبيل المثال ، يتحدثون عن القوة الجاذبة (Linging Force) للأخلاق ولكن لا يوجد وضوح فيما يعني ذلك . وفي الواقع هذا ليس أي شيء آخر سوى أنه إحساسنا[٤٦]» . وفوت لا تنفي أن المطالب الأخلاقية تُلزم بشكل صارم جداً الناس للقيام بأعمال محدّدة أكثر من قواعد الرسميّات لكن هذا مرتبط ، برأيها ، بنظام التربية الأخلاقية الصارم جداً ولا يُعتبر من ناحية المبدأ القانون الذي يقول بأن مصلحة الفرد تكمن في أساس الأوامر الأخلاقية .

وأثناء تحديد الأخلاق أهملت فوت الشيء الرئيسي : فالمعايير والمبادىء خلافاً لقواعد الرسميات تحتاج إلى برهان منطقي .

بينما ينتج عن مضمون طبيعة أسس الأخلاق السلوك اللازم . وفي النتيجة توصلّت فوت إلى الإستنتاج بأن الأخلاق مجردّة من أي معنى عام وضرورة . ولذلك فقد استطاع الناس رفض المطالب الأخلاقية وتبنّها بمحض رغبتهم مثلما تبنّوا قواعد الرسميّات .

والأكثر من ذلك أن فوت سعت لأن تبرهن بجميع الوسائل أن رفض الأخلاق وعدم الإهتمام بمتطلباتها ـ هذا لا يعني أبداً العمل بصورة لا عقلانية وبالتالي بطريقة لا أخلاقية . ويبدو أن العقلانية في الأخلاق لا ترتبط بالمسوغات الموضوعية للأفعال بل بالغاية الشخصية للإنسان بغض النظر عن نوع الغاية .

وبرأي فوت ، فإن العقلانية في الأخلاق لا تملك أي شيء مشترك مع البراهين

المرتبطة بالملاحظة والتجربة . والحقائق التي برزت يمكن تبنيها أو رفضها بحرية كاملة . وهي لا تتمتع بقوة الضرورة والأهمية الشاملة . ويمكن أن تقدم «الملاحظة الأخلاقية» مسوّغاً للفعل فقط إذا كانت مرتبطة بانسجام بمصالح الشخص الفاعل أو بـ «نواياه الغيريّة واللاغيريّة(٤٧)» . وهذا يبرهن ثانية أن رغبة الإنسان فقط هي التي تصلح مسوّغاً للأفعال الأخلاقية بالنسبة لـ «فوت» ولذلك فقد أعلنت أن الجدال فيما يتعلق بمسألة الأسس الموضوعية أو العقلية للأخلاق ، ليس له معنى . وكما يستطيع الناس التمسك بالمتطلبات الأخلاقية ، فهم يتمسكون أيضاً بمتطلبات آداب السلوك دون أن يسألون أنفسهم عن سبب هذا السلوك . ويستطيعون أيضاً البحث عن مسوّغات لمثل هذه الأفعال ورفض هذه الطريقة في التصرّف إذا لم يتم العثور على تلك المسوّغات(٤٨)» . وفوت لا تخفي أن مثل هذا الموقف يمكن أن يترك أثراً مدمّراً على الفرد لأن رغبات الإنسان لا يمكن أن تصلح أساساً منطقياً للفعل .

كما ترى إمكانية تعزيز المتطلبات الأخلاقية ، تماماً مثل متطلبات آداب السلوك ، فقط من خلال الأسلوب الإرادي إذا اتخذت الدولة التدابير المناسبة لتربية الناس بروح وجوب التمسك به . ولكن حتى في هذه الحالة ليس من الضروري أن يلتزم الناس بالمحافظة عليه .

أين تكمن إذاأهمية تكوين «الأخلاق الجديدة» التي بداوكأن فوت قد اهتمت بها ؟ وبرأيها ، فإن إعادة النظر بمضمون الأخلاق ، ورفض الصفة القطعية والمعيارية لمتطلباتها لا يعني نفي أهميتها من حياة المجتمع . والأمر ينحصر كله في أن «الأخلاق الجديدة» يجب أن تُسيرّ نظام الرغبات المهذّبة والمغروسة التي تتمتّع بصفة المتطلبات والطموحات من أجل الوصول إلى الغاية الأخلاقية والمحددّة للفرد . وتنسب فوت إلى جملة ما سبق حب الإنسان للناس الآخرين وحبه للحرية وللحقية وللعدالة والإلتماس من أجل أن يعاملوا الإنسان بالحد الأدنى من الإحترام وغيره وهذه الحالة الوحيدة أين ، برأي فوت ، يبدو الإحساس بالواجب طالما أن الحديث يدور عن المتطلبات التي تتعلق بجميع الناس على الإطلاق . وتؤكد فوت أن التزام الإنسان بهذه المتطلبات يجعله شخصية أخلاقية أصيلة .

إلى جانب ذلك (تؤكد فوت) أن الانسان يتمسك بهذه الأهداف ويسترشد في أعماله بهذه المتطلبات اذا ألهمته ولكن ليس بحكم وجهة النظر الأخلاقية المحددّة

التي تحدد صحة الفعل ولا يمكن أن تكون قوة دافعة للفعل . «اذا كان الانسان بحد ذاته (أي بطبيعته) شخصية أخلاقية فهذا يعني أنه يهتم بجميع هذه الظواهر ولكن ليس لأنه يقوم بالواجب . وحُجتي تنحصر في أن الناس ينطلقون من الوهم ، وكأنهم يحاولون اكساب الواجب الأخلاقي قوة سحرية[٥٠]» .

وبالتالي ، فإن «الأخلاق الجديدة» لا تشكل الإحساس بالواجب وهي تعتمد فقط على تلك الأهداف التي يضعها الإنسان نُصب عينيه ، عند ذلك يتبنى هو هذه الغايات ليس لأنه يدرك طبيعتها ويفهم معناها الأخلاقي ويستطيع تأكيدها ، بل فقط لأنه هذه الأفكار تُلهمه . كما لا توجد هناك أية مقاييس لتحديد أخلاقية الأفعال ، وهي في حقيقة الأمر لا تتضمّنها وحتى أن العديد من المناقشين البورجوازيين لـ فوت يؤكدون أن أخلاقها الجديدة لا يمكن أن تكون بذلك معارضة للاّ أخلاق . لكنها تعتبر أنه من الممكن التحدث عن الأخلاق ، وعن أخلاقية أفعال الناس ، منكرة بذلك وجود القيم الأخلاقية وضرورة امتلاك موقف أخلاقي . وفي غضون ذلك ، يقول و . فرانكين ، «نستطيع التحدث عن أخلاق الفرد والمجتمع عندما تشمل الأحكام الواعية ، انطلاقا من وجهة النظر الأخلاقية المحددّة (أي الموقف الأخلاقي[٥١]» .

وبرأي فوت ، فإن جوهر الأخلاقية يقود إلى حب الإنسان لآخر ، وأثناء ذلك لا يحسب الانسان حسابا لمسوّغات هذا الحب . وطالما أن كل انسان يحب شخصا ما دائما فبالتالي جميع الناس أخلاقيون .

وبالتالي فإن «الأخلاق الجديدة» التي دعت فوت إلى إيجادها ـ هي الأخلاق المجردّة من الشعور بالواجب ومن الفهم الواضح للإختلاف بين القيم الحقيقية والوهمية . والتصورات الدقيقة عن الخير والشر والصح والخطأ تستبدلها فوت بروح الحب الغامضة[٥٢] ولذلك فآمالها في أن هذه الأخلاق ستساعد على تجديد الحياة الأخلاقية للمجتمع البورجوازي ، لا تملك أساساً واقعياً ، أما تصوراتها فكانت جميعها بلا آفاق ..



الفصل الرابع

الإنعطاف نحو مذهب الطبيعة في علم الأخلاق والآمال الجديدة في تدعيم الأخلاق .

١ ـ المدخل الطبيعي إلى القيم الأخلاقية

لقد بدا أن التحليل السطحي للأخلاق في كل أشكاله ، كما تحققنا ، عاجز عن تحديد طبيعة الأحكام الأخلاقية . ولن تستطيع المدارس البرجوازية في علم الأخلاق بدون حل هذه المسألة المركزية تقديم أي شيء للبرهان النظري للأخلاق . كما لمست بدقة أكبر الضرورة لإيجاد الأسلوب الجديد في تحليل مضمونها بقصد الكشف عن طبيعة الأخلاق وجعل أحكامها مقنعة ومبرهنة حيث يمكن بذلك ربطها بممارسة الناس الأخلاقية الفعلية . وبعد أن أخذ الفيلسوف الأمريكي و . فرانكين الهجمات على الألاق التي ، كما أشرنا ، كانت نتيجة حتمية لعجز عدد من الفلاسفة البورجوازيين عن رؤي المضمون الموضوعي في الأحكام الأخلاقية بعين الإعتبار كتب : «لا يوجد شك في أنه لا بد من تحرير الأخلاق من أشكال الأوهام المختلفة . ولكن ليس كل ما تحدثت عنه ف . فوت كان أوهاما أبدا . . . . والأخلاق بدون شك تحتاج إلى التغييرات . بيد أن هذه التغييرات ، برأيي ، لا يجب أن تتناول لغة

الأخلاق بل مضمونها وإخلاصنا للأخلاق . ومن المحتمل أن يتم تحسين مضمون الأخلاق بمساعدة المعارف التجريبية والتأملات العميقة» . وقد أكد فرانكين بشكل خاص على تلك الفكرة التي تقول بأن الإنسان لا يمكن أن يكون أخلاقيا «دون معرفة ما يجب فعله ، كما يجب أن تنطلق أفعاله من التّصور المحدّد حول القيمة الأخلاقية»[٢] . . . . وبالمقابل فهو يستطيع التصرف بحرية .

وإعادة النظر في مضمون الأخلاق تحتاج بالدرجة الأولى إلى إيجاد نظرية جديدة للقيم . كما انحصرت المهمة في إيجاد مصدر القيم الأخلاقية في العالم الواقعي ، وفي الإقرار بأنها يمكن أن تكون مثبتة بمساعدة الحقائق وليس على أساس هذه الحواس أو موقف الذات . وقد فتح مثل هذا المدخل إلى تحليل القيم الأخلاقية المجال للتغلب على تشعّب القيم والحقائق وللإنتقال من الراهن إلى اللازم والذي سمح بدوره ببرهنة السلوك الضروري وأثبت صحة المعايير الأخلاقية والمتطلبات والتفييمات .

والحقيقة أنه عندما تحدث الفلاسفة البورجوازيون عن إمكانية وضرورة تأكيد القيم عن طريق اللجوء إلى الواقع الفعلي أو الراهن كانوا قد فهموا ، من خلال ذلك ، الإختبار التجريبي للقيم ، والمماثل للإختبار الذي اتّخذ على سبيل المثال في فروع العلوم الطبيعية الأخرى . وبصدد الدفاع عن هذا الموقف أشار عالم الأخلاق الأمريكي س . بيبير أنه عندما نبحث عن أساس المعايير الأخلاقية والأحكام والأفعال في حقائق الحياة الإعتيادية ونصفها بمساعدة هذه الحقائق يختفي التناقص بين الواقع والمناسب .

ولذلك فقد كتب بيبير : «إن القيم التي لم تتأكد بواسطة الأسلوب التجريبي فلن يتم تأكيدها أبدا ، وبالتالي فستكون مجردّة من القوة الفعّالة بالنسبة لأي شخص كان وأينما وُجد . والمعايير التي قُيِّمت والتي تم التحقق منها تجريبيًا تبدو مبرهنة وواضحة ومن الممكن بحثها وفي تلك الحالة فقط يمكن أن تصلح لفهم ومراقبة السلوك»[٣] .

وبرأي الفلاسفة البورجوازيين ، الذين حاولوا إخراج علم الأخلاق من الحالة المتأزمة فإن المذهب الطبيعي هو الذي استجاب لهذه المطالب .

كما يحدد وجود المدخل الطبيعي إلى فهم القيم الأخلاقية وإلى الأخلاق عموماً حالتين.

الأولى ـ التخلي عن المصدر المافوق الطبيعي للأخلاق . وعندما تحدث ممثلو مذهب الطبيعية في علم الأخلاق عن الأساس الموضوعي للأخلاق بحثوا عنه في «طبيعة الإنسان» والتي غالبا مافهموها على أنها حصيلة الصفات النفسية النظرية. وهم يطمحون لايجاد المصالح والغايات والمباديء التي تحُدد سلوك الناس فيها . «فَطبيعة الإنسان» ودراستها تصلح ، برأيهم ، أساساً للتغلب على مبدأ «استقلالية الأخلاق» كأساس من أسس علم الأحكام الأخلاقية . ويعتبر أنصار هذا المبدأ ، كما هو معروف، أنه من الصعب الكشف عن جوهر الأخلاق نظرا لتعقّد وتميّز السلوك الإنساني . والإعتراف بالشرطية الإجتماعية لسلوك الإنسان شأنه ، برأيهم ، شأن السعي للتأثير على تكوّن طبيعته، وتحرّره من امكانية الإختيار الحر للأفعال الشخصية والشعور بالمسؤولية إزاءها. هذا المبدأ ، في الحقيقة هو المصدر الأساسي الذي اشترط فصل اللآزم عن الواقع وفصل القيم عن الحقائق وفصل علم الأخلاق عن العلوم الأخرى .

ولم يعد مبدأ «استقلالية الأخلاق» يُرضي ممثلو علم الأخلاق البورجوازي فقط بل وعلماء فروع المعارف المتعدّدة ، لأنه تناقض بصورة جلية مع معطيات العلم المعاصر ومع العلاقات السببية ـ التحقيقية المؤثرة بصورة موضوعية في الحياة الواقعية . وبهذا الصدد برزت الحاجة لإخضاع الأخلاق لمبدأ نظرية الحتمية ، وقد أشار أنصار المذهب الطبيعي بصورة صحيحة في علم الأخلاق إلى أنه لا يجوز إدراك جوهر الأخلاق ، والكشف عن دورها في حياة الإنسان والمجتمع إذا لم تكن واضحة الأسباب التي أوجبتها .

وإلى جانب ذلك ، فبعد إخضاع الأخلاق لمبدأ نظرية الحتمية ، وضعوا نُصب أعينهم تذليل الذاتية ومذهب نسبية المعرفة اللذين هيمنا في علم الأخلاق البورجوازي .

وزيادة على ذلك فلا يجوز أن ننسى أن المذهب الطبيعي الفلسفي يربط الأخلاق بصورة رئيسية بمتطلبات واهتمامات الناس التي تشكلت بواسطة المحيط

الطبيعي والتي ورثها الإنسان خلال فترة التطور . وإليك لماذا يشتمل مذهب الطبيعية على النظريات الناقصة موضحاً المفاهيم الأخلاقية من خلال الظواهر الطبيعية (الخير ـ هو ما يقود إلى الغبطة والسعادة وإلى التطور الإرتقائي وغيره) . وهنا أهملت الحقيقة الهامة للعلاقة الجدلية بين الإنسان (الذات) والوسط الإجتماعي (المجتمع) .

والإنسان يتأقلم مع الوسط الطبيعي . ولكن عندما يتأقلم معه فهو بذلك يُغيره مشكلا «الطبيعة الثانية» . بيد أن الوسط الإجتماعي هو العامل الحاسم لتشكيل حاجات الإنسان . وبحكم أن مذهب الطبيعية تجاهل هذه القوانين التي بقيت في حقيقة الأمر ميتافيزيقية فقد تبنى مذهب الحتمية بمدارسه المختلفة . وبسبب تجاهل مذهب الطبيعية لهذه القوانين ، حيث بقيت ميتافيزيقية ، فقد اتخذ مذهب الحتمية بمدارسه المختلفة طابع المذهب البيولوجي أو الميكانيكي مما لم يسمح بالطبع بالكشف عن خصوصية ومضمون التحديد كسلوك اجتماعي وكسلوك فردي .

أما الحالة الثانية التي حددت جوهر مذهب الطبيعية في علم الأخلاق فقد انحصرت في السعي التعسفي لاستخدام أساليب العلوم الطبيعية المختلفة .

كما تجدر الإشارة إلى أن أنصار مذهب الطبيعية واجهوا الفهم المثالي للقيم مثل «الحقائق المثالية» الفردية الموجودة خارج عالم الإنسان والتي تم تحقيقها بواسطة البداهة المتميزة بقانون معرفة القيم الأخلاقية والإختبار العلمي للأحكام الأخلاقية العملية . أما الخصائص المشار إليها والمميزة للمدخل الطبيعي إلى علم الأخلاق فقد اكتسبت مسحة مميزة في المدارس الطبيعانية المعاصرة .

وتنحصر الخصوصية المميزة لمذهب الطبيعية المعاصر في استخدام معطيات العلوم الطبيعية المعاصرة عند توضيح الأخلاقية وخصوصاً اكتشافات البيولوجيا الجزيئية وعلم الوراثة .

هذا وقد بحث أنصار مذهب الطبيعية في قانونيات هذه العلوم عن المنهج العلمي لعلم الأخلاق . ورأوا في العلوم الطبيعية الأداة الرئيسية لبلوغ الخير واستئصال الشر الأخلاقي . وبهذه المناسبة أشار أحد ممثلي مذهب الطبيعية المعاصر إلى أن «كل ما يبدو خيراً خلال التطور يُعتبر نتيجة للعلم ؛ وكل ما يبدو شراً يمكن

استئصاله فقط بمساعدة العلوم الأخرى . . . . ولذا فالأسلوب العلمي يُعتبر أفضل أداة للوصول إلى التحسين المستمر للمجتمع»[٤] . وتصديقا لأسلوب العلوم الطبيعية والإستخدام المباشر لمعطياته فقد استخلص ممثلو مذهب الطبيعية المعاصر الشرط الرئيسي لتحديد الأساس المنطقي للأخلاق[٥] .

ومن البديهي أن تطور علم الأخلاق وعمق دراسة الأخلاق بواسطته يعتمد في الكثير منه على مستوى تطور عدد من العلوم بما في ذلك العلوم الطبيعية . والعلم في الظروف الحالية يطرح و يحل المسائل الهامة جدا والمرتبطة بجوانب النشاطات الإنسان المختلفة و بمستقبله .

كما وضع التقدم العلمي ـ التقني وعلم البيئة* الإنسان ومسألة تأقلمه مع الوسط المحيط في مركز من مراكز الصدارة . لكن إمكانية التحقيق الفعلي لهذه القضايا المعقدة لم تكن مرتبطة فقط بهذا المقدار بمستوى المعارف العلمية المعاصرة بقدر ارتباطها بالعقيدة العلمية بصورة حقيقية وبشكل رئيسي بالتغيير الثوري للعلاقات الإجتماعية السائدة في عصر الرأسمالية . كما بدا وكأن لجوء ممثلي مذهب الطبيعية المعاصر إلى المسائل الإجتماعية الملحة والمرتبطة بمصائر الإنسانية قد أملي بواسطة اهتمامهم بالإنسان وبالسعي لتحويل الحياة الإجتماعية إلى إنسانية . ولكن هذه الإنسانية بدت مجرّدة ومحدودة وغير منطقية . غير أن أنصار مذهب الطبيعية شأنهم شأن ممثلي الإتجاهات الأخرى في علم الأخلاق البورجوازي (وفي الفلسفة أيضا) قد تجاهلوا تلك الظروف الإجتماعية التي يعيش الإنسان فيها ويعمل ضمنها . وبعد الإعتراف بالعديد من سلبيات الرأسمالية بما في ذلك الأزمة الأخلاقية بقي الطبيعيون ، مع ذلك ، أنصار هذا النظام في نهاية المطاف بحكم التحديد الطبقي .

وتجدر الإشارة إلى أن معطيات العلوم الطبيعية حول طبيعة الإنسان قد قرنها ممثلو مذهب الطبيعية المعاصر ببعض استنتاجات العلوم الإجتماعية المرتبطة بالطبيعة الإجتماعية للأخلاق ، لكن هذا لم يُغير جوهر مدخل مذهب الطبيعية إلى علم الأخلاق طالما أن «طبيعة الإنسان تظهر لديهم بصفة عامل حاسم أو ـ في أحسن الأحوال ـ عامل متكافيء لتكوين الأخلاق .

---

* إيكولوجيا (Ekology) ـ علم معرفة العلاقات بين الأحياء وما يجاورها ، البيئوية .

ويشارك في هذه القوانين أغلب أنصار مذهب الطبيعية الأخلاقي الذي أصبح واحدا من الإتجاهات الفعالة في علم الأخلاق البورجوازي المعاصر .

وهو يّدعي الحل العلمي لمسائل الأخلاق والكشف عن السبل الواقعية للتكامل الأخلاقي للإنسان(٦) . ويمكن أن نشعر بنفوذ مذهب الطبيعية في الفلسفة وعلم الأخلاق بأكبر درجاته في أمريكا .

وقد كتب عالم الإجتماع الأمريكي إ . بارتسيل المذكور» أن المفكرين في أمريكا مرّوا عبر الكثير من المراحل الإنتقالية إلى النظرة الموجهة طبيعياً وتجريبياً بصورة كاملة إلى العالم»(٧) .

كما اشترطت قوانين المدخل الطبيعي المتغيرة إلى الأخلاق الكثير من المعالجات لـ «طبيعة الإنسان» وقدمت الأسس لإظهار الأشكال المختلفة لمذهب الطبيعية الأخلاقي . ويجب أن نأخذ بعين الإعتبار أن العدد الأكبر من العلماء البورجوازيين المؤيدين لموقف مذهب الطبيعية الفلسفي أو الأخلاقي لم ينكروا وجود أزمة أخلاقية في المجتمع الرأسمالي المعاصر ومحاولات لإفساد أخلاق الفرد . ولذلك فإن محاولاتهم لإيجاد المخرج من هذه الحالة تحددت في الكثير منها بانتشار المفاهيم الطبيعية في علم الأخلاق البورجوازي المعاصر .

أما نظرية الفيلسوف الأمريكي ك . لويس (١٨٨٣ - ١٩٦٤) التي دُرست بقلة في كتبنا فقد تركت أثراً كبيراً على تكوّن المدخل الطبيعي إلى علم الأخلاق . وقد حاول ك . لويس تكييف علم الأخلاق المثالي مع الواقع الرأسمالي المعاصر وسعى لقرنْ المدخل الطبيعي (وبصورة رئيسية بشكل البراغماتزمية) بأخلاق الفلسفة الوضعيةمن أجل إعطاء فرصة أخيرة للإحتفاظ بتأثيره . وبعد أن اخترع ك. لويس نظريته وضع نُصب عينيه توحيد القيم والحقائق ، الواقع واللازم وإثبات بطلان موقف مذهب الإرتياب والشك الأخلاقي وتحديد سُبل ومميزات معرفة القيم الأخلاقية .

كما أدرك ضرورة الإنتقال من الدراسات الأخلاقية العليا إلى بناء نظام علم الأخلاق المعياري وإلى البحث عن الإثبات المنطقي للمطالب والتقييمات الأخلاقية . غير أنه كان لا بد من أجل ذلك إعداد الأسلوب الجديد لتحديد القيم الأخلاقية والذي حاول هو إيجاده .

وطبقا لنظرية ك . لويس فإن القيم جميعا تنقسم إلى قيم داخلية وخارجية . القيم الداخلية ـ هي القيم الموجودة من أجلنا «نحن» ، ولذلك فهي تتمتع بطبيعة ثابتة . وذلك «الخير» الذي يُعتبر مميزا للغايات والأحداث مباشرة هو ما يخلق عند الناس شعور الفرح .

أما القيم الخارجية ـ فهي القيم التي تُعتبر وسيلة لبلوغ هدف محدّد . ويؤكد لويس أن ميزات الغايات ليست قيماً بطبيعتها . لكنها تملك مجرد القدرة الكامنة للصيرورة قيماً . ولكن من أجل ذلك يجب أن تظهر الحاجة فيها والحالة المحدّدة ، هذا يعني ، ظهور موقف الذات المماثل من الغرض أو الغاية .

وهذا الموقف مرتبط عملياً برغبة الذات . أما التحليل التفصيلي لنظرية لويس فيكشف عن مناصرته للبراغماتزمية .

وبهذا الشكل تكتسب القيم عند لويس طبيعة ذاتية ـ مثالية لأنها تعتمد على خبرة الإنسان ، مع أنه يعترف أن الأهداف تؤثر إلى حد كبير على هذه الخبرة .

ولكن بغض النظر عن طريقة فهم لويس للغرض فهو يوافق عليه ويطابق القيمة مع خواصه الطبيعية . ويعتبر هو أن القيمة ـ «هي الخصائص الموضوعية للأغراض التي تمت إليها بصلة»[٨] . والفرق بين القيم وخصائص المواد الأخرى يُعتبر ، برأيه ، ـ مسألة ثانوية .

وفي ظل مثل هذا التحديد للقيم تسقط خاصية موقف الإنسان من هذه المواضيع أو غيرها ، مثل خاصية الحاجات التي يُشكلها هذا الموقف وتبقى الأهمية الاجتماعية للمواضيع ، بالتالي ، في الظل .

ويلخص لويس مفهوم القيمة الأخلاقية للخير بأنه هو «الشيء الذي يُعجبنا والذي نتمناه . والشر ـ هو الشيء الذي لا يُعجبنا ولا نتمناه»[٩] . وبهذا الشكل فهو يبحث عن أساس القيمة الأخلاقية بشكل يتطابق كلياً مع المدخل الطبيعي إلى طبيعة الإنسان ـ إلى رغباته وأحاسيسه . وقد عبّر لويس عن مذهب الطبيعية أيضاً في موقفه من مسألة إمكانية فهم القيم الأخلاقية . كما عارض مذهب الانفعالية والمدارس الأخرى التي تنفي وجود وظيفة الإدراك في علم الأخلاق ، معتبراً أن مواقفها تُلحق الضرر بالممارسة الأخلاقية . وكتب أيضاً : «إن نفي فهم القيم إجمالاً وصفة الصحة

أو الكذب والمعرفة يشتمل علىٰ الاستهتار الفعلي والأخلاقي . كما يحُط هذا النفي من قيمة كل أفعال الناس (هذا يعني أنه عاجز عن التنبؤ بالمقاييس المناسبة[١٠]) .

وعلم الأخلاق ، طبقاً لرأي لويس ، يُعتبر أكثر حقول المعرفة أهمية ، ويمكن أن يقوم بدور الفلسفة التطبيقية للكشف عن جوهر «الصحيح» فقط . وللكشف عن نظام الإدراك في علم الأخلاق وعن إمكانيات الإدراك والأشكال ، لا بد ، برأي لويس ، من الكشف عن أصول عملية المعرفة عموما وتركيبها وخصائصها في علم الأخلاق . وإليك لماذا استعان لويس في البداية بالمسألة الأكثر شمولية - إثبات مفهوم المعرفة الذي احتل مكاناً بارزاً في فلسفته . ومن أجل حلّ هذه المسألة ناصر لويس موقف المثالية الذاتية بالشكل المميز لفلسفة البراغماتزمية . وقد احتلت الخبرة التي عنت الإدراك الواقعي والمناقض لواقعية المواضيع الخارجية مركز الصدارة في نظرية المعرفة عند لويس . وعملية المعرفة لا تتمتع بأي شيء آخر سوىٰ الانتقال من تجربة شخصية إلىٰ أخرىٰ .

وتُعتبر الحقيقة الموضوعية هي مادة المعرفة لكنها ثانوية بالنسبة لـ «الخبرة» . وتتشكل مواد المعرفة في نهاية المطاف بواسطة نشاط الوعي ووظيفته الاختبارية . وبعبارة أخرىٰ ، فالخبرة بمفهوم لويس تشمل وحدة المعطيات الحسيّة وأهمية المواضيع التي أُعطيت للذات الأخيرة وهذا يعني أنه لا وجود لمواضيع دون أن يكون لها ارتباطات مع الذات المدركة . ويستبعد لويس وجود الخصائص الموضوعية للمواد والظواهر في الحياة رابطاً وجودها بتقبّل الفرد لها فقط . وبعد الانتقال إلىٰ مسألة المعرفة في ميدان الأخلاق وإلىٰ طبيعة التقييم الأخلاقي خاصة ، أكدّ لويس أن التقييم «هو عبارة عن شكل من أشكال المعرفة التجريبية ولا يختلف من حيث أسلوب تحديد الصحة أو الكذب ، القيمة والصدق عن الشكل الآخر للمعرفة التجريبية[١١]» . وبالتالي تعتبر خبرة الإنسان هي الإمكانية الوحيدة للتحقّق من صحة التقييمات لمفهومي الخير والشر . وكتب لويس أيضاً : «إذا لم يكن ممكنا الكشف عن أي شيء في الخبرة من أجل إظهار مفهومي الخير والشر فلن نجد فيها عندئذ ما يُعتبر صحيحا[١٢]» . وأدخل لويس اهتمامات الناس في خبرة الإنسان مؤكدا أن مفهومي الخير والشر يختلفان تبعاً لاهتمامات الناس . ومن هنا يأتي استنتاجه : إن المفاهيم الأخلاقية الأساسية لا يمكن أن تكون متشابهة طالما أنها مرتبطة بمصالح الناس

المحددة . كما يظهر هنا أيضاً موقف لويس الذاتي ـ المثالي بشكل دقيق للغاية .

وهكذا يظهر بوضوح تناقض نظريته الأخلاقية ، وبواسطة الدفاع عن المدخل الطبيعي إلى تحليل المفاهيم الأخلاقية حاول لويس قرنه بمتطلبات النظريات الشكلية المستقلة . فهو من ناحية يؤكد دائماً على ربط المفاهيم بخبرة الإنسان التي برهنت على صحتها ؛ ومن الناحية الأخرى فهو يؤكد أنه لا وجود لأي حكم أخلاقي لا يُعتبر مجرد شكلاً للمعرفة التجريبية[١٣] . ويمكن التحقق من صحة الأحكام والمبادىء الأخلاقية ، برأيه ، عن طريق تحليل تلك الأهمية التي تحملها بالنسبة للإنسان . ويشير لويس إلى أن «المبادىء الأخلاقية الأساسية يمكن أن تُسمى قيمة من غير الإستعانة ببعض الحقائق التجريبية . . . وهي تشكل المقياس الأساسي للأفعال الصحيحة أخلاقياً فقط وهي عادة حتماً[١٤]» . فمحاولات لويس للجمع بين مذهب الطبيعية والشكلية في علم الأخلاق ظهرت بوضوح أكبر في الأمر القطعي الذي اقترحه وفي تحديد دوره في سلوك الناس . وطبقاً لرأي لويس ، فإن سلوك الناس يحتاج إلى المبدأ الحيادي والشكلي الذي يمكن أن يخدم الإدارة للإختيار بين الخير والشر . كما أطلق لويس على هذا المبدأ اسم الأمر المنطقي أو قانون الموضوعية . وهذا المبدأ يحمل طابعاً شمولياً ولذلك فلا يستطيع أي إنسان رفضه . ويعتقد لويس أن الأمر الأخلاقي شأنه شأن أمر القانون المحدد للهدف الحتمي للحياة الإنسانية والذي يُسمى بالسعادة يتمتع أيضاً بطبيعة مطلقة . وقد أعطي هذا الأمر الأخلاقي للإنسان أولا مع أنه لا يمت بأية صلة للخبرة . ولكن الأمر الأخلاقي خلافاً لأمر القانون يؤثر فقط في العلاقات بين الناس ، محدداً صحة تصرفاتهم .

ولذلك (فالأمر الأخلاقي) كان يجب أن يظهر بهذا الشكل كي تبدو السعادة فيه غاية مُثلى . أما مضمون الأمر الأخلاقي فيُذكرنا بأمر كانْتْ . وصيغة لويس بدت على الشكل التالي : «عامل الآخرين كما تتمنى أن يعاملوك[١٥]» .

لكن تقديم الأمر الأخلاقي بمثابة نقطة بداية لسلوك الناس تطلّب توضيح مسألتين : ١ ـ ما الذي يكمن في أساس قيمة الأمر الأخلاقي حتى يشهد على ضرورته ؟ ٢ ـ بأية طريقة يحُدد الأمر الأخلاقي صحة الفعل في كل حالة محدّدة ؟

وقيمة الأمر الأخلاقي ، برأي لويس ، مرتبطة بأمرين هامين . الأول ـ كل محاولة لرفضه تُعتبر تافهة وغير منطقية لأنها تُهدد سعادة الفرد . والأمر الثاني ـ هو فعالية أو نشاط الفرد الذي يراه لويس في حرية الإختيار النظيف والذي يصلح برهاناً علىٰ ضرورة الأمر الأخلاقي . وإذا مورس نشاط الانسان طبقاً لمطالب هذا الأمر الشكلية ، فهذا يعني أنه يمكن أن يصلح كإدارة ضرورية لسلوك الناس . لكن لويس ألغى عمليا مسألة جوهر الأخلاق ومنشأها وتطورها . ويبدو أن المطلب الأساسي للأخلاق مغروس في طبيعة الإنسان .

وعلىٰ السؤال : ما هي الطريقة التي يحدد الأمر الأخلاقي بها صحّة فعل معين لم يُعط لويس أية إجابة . وتشير بعض قوانينه إلىٰ أنه يميل في هذه المسألة بالذات إلىٰ مذهب النفعية . كما أكدّ أنه يجب علينا عند تحديد صحة الفعل في حالة معينة أن ننطلق من نوع التأثير الذي سيتركه الفعل على حياة الشخص الفاعل ذاته وعلىٰ حياة الناس الآخرين[١٦] . وأثناء ذلك أشار لويس إلىٰ أنه ليس من الضروري أن نأخذ بعين الإعتبار النتيجة الفعلية للسلوك ، ويكفي فقط أن نعطي النتيجة المحتملة شفوياً . وإلىٰ جانب ذلك فقد تقدم لويس بالمطلب الذي أكسبه هيير فيما بعد أهمية مبدأ الشمولية كأساس عقلاني للأخلاق .

وينص مطلب لويس ما يلي : «من أجل أن يكون سير الأفعال صحيحاً في حالة معينة يجب أن يكون صحيحاً في جميع الحالات الأخرىٰ وبالنسبة لكل إنسان[١٧]» . وعند حل مسألة دقة سلوك الانسان يجب علىٰ الذات الفاعلة قبل كل شيء أن تعرف ماذا يجري (من وجهة نظر الخير والشر) وفيما إذا كان كل إنسان سيتصرف بنفس الطريقة وهل يريد هو أن يتصرف جميع الناس بنفس الطريقة أيضاً .

وكما نرىٰ فقد تراجع لويس في هذه الحالة عن مذهب الطبيعة حيث تقدم بطلب شكلي صرف ذات أهمية عامة وبمثابة مقياس لصحة الأفعال .

وبرأيه فإن هذا الأمر الشكلي بالذات هو الذي يحُدّدالمنطقيةوالجديةبالنسبة لأفكار ولأفعال الناس . «إن الكائن الذي لا يثر بالدافع بل (بواسطة العقل) يجب عليه في يوم ما إن يتخذالقرار بنفسه ويجب عليه أيضاً أن يجدأمره من أجل احترام

المنطقية . أما مبادىء الأفعال (والأفكار) فتتجسّد في خاتمة المطاف في احترام المنطقية[١٨]» . وبعبارة أخرىٰ فالعقلانية ، وبشكل رئيسي ، المبدئية في السلوك مشروطة ، طبقاً لويس ، ليس بالموقف المحدد ولا بالمضمون الموضوعي للفعل ، بل بالتنفيذ المطلق للأمر القطعي . وهذا السلوك لا يملك عملياً أي شيء مشترك مع المنطقية لأن الانسان معتمداً علىٰ الأمر الأخلاقي ، غير قادر علىٰ التفكير باختيار افعاله ولا يملك التّصور الواضح عن الصحيح وعن الخير والشر .

ولم تُنقذ لويس المقدمة الطبيعية التي كان أساس الأمر وفقالها مرتبطاً بطبيعة الانسان لأن مثل هذا الحل للمسألة يُبقي قيمته الاجتماعية في الظل . وبالتالي فإن رغبة لويس في توحيد الشكلية ومذهب الطبيعية في علم الأخلاق لم تُعطِ النتائج الواضحة التي تتعلق بإدارة سلوك الناس .

٢ - طبيعة القيم الأخلاقية والعلمية الأخلاقية

لقد عنىٰ مفهوم القيم الأخلاقية عند لويس العودة بصورة جلية إلىٰ مذهب الطبيعية لكنه لا يشتمل علىٰ الخصائص الرئيسية لمذهب الطبيعية المعاصر والمرتبطة بأحدث الانجازات في البيولوجيا وعلم الوراثة والفيزيولوجيا وغيرها . كانت هذه الانجازات وقعا لاظهار المفاهيم الطبيعية التي تم إعدادها ليس من قبل الفلاسفة البورجوازيين فقط بل ومن قبل المختصيين في العلوم الطبيعية . والشيء المميز لهذه المفاهيم هو تطابق القيم البيولوجية والأخلاقية لأن الأخيرة ، برأيهم ، مرتبطة فقط بطبيعة الانسان وبتطوره الطبيعي والمبالغة أيضاً بدور معطياته العلم المعاصر من أجل تغيير الطبيعة الأخلاقية للانسان ومن أجل إحداث «أخلاق جديدة» . ولذلك فالمحاولة لبناء علم الأخلاق علىٰ أساس معطيات العلوم الطبيعية ، المميزّة لمذهب الطبيعية المعاصر قد ظهرت بشكل واضح جداً في المفاهيم المرتبطة بالعلمية الأخلاقية . أما العلمية الأخلاقية فقد استخدامت نظرية الارتقاء التي وضعها تش . داروين مع أن الاخيرةلا تقدم الأسس لاستخلاص الميزات الأخلاقية(التي تميز الانسان عن الحيوان بشكل كبير) من الارتقاء البيولوجي[١٩] . كما أن مسألة ربط القيم الأخلاقية بطبيعة الانسان وبكل عملية الارتقاء الطبيعي بُحثت كثيراً في

الندوات الخاصة وفي المؤتمرات الفلسفية . وقد كرست لهذه المسألة مؤلفات ضخمة لحد ما بما في ذلك المؤلفاته العلمية المبسّطة[٢٠] . فوحدة أصل الإنسان والحيوان تصلح أساساً لاعتبار القيم الأخلاقية نتيجة للتطور الطبيعي ومطابقتها مع الخصائص البيولوجية «بالنسبة لأنصار العلمية الأخلاقية . وقد سعى ر . مشي البروفسور في جامعة بوسطن لأن يُثبت أن كل صنف من أصناف الحيوانات له نظامه المميز وراثياً والذي يظهر في سلوكه . ومع أن ر . مشي يعتبر أن هذا النظام الدقيق غير متطابق مع النظام الأخلاقي ، لأن الأخير يتضمن الشعور أو مفهوم الواجب ، لكن هذا النظام لا يملك ، برأيه ، مصدراً آخر غير النظام القيم للبهائم[٢١] .

وبهذا الشكل تكون العلمية مرتبطة بصورة وثيقة بالبساطة طالما أن المدخل التقييمي يُستثنى من المفاهيم الأخلاقية في هذه وفي تلك .

كما تذوب القيم في ما يُسمى بالقوى «الفعلية» التي تحدد سلوك الناس أو في العوامل البيولوجية التي تخضع للقياس الفيزيائي .

فأنصار مذهب الإنقراض ، شأنهم شأن أنصار العلمية يهتمون بالوسائل التي يملكها الانسان في سلوك ولكن ليس بالغاية التي يتوّخاها[٢٢] .

أما فكرة المنشأ الارتقائي للقيم الأخلاقية فيصلح بالنسبة لبعض الفلاسفة البورجوازيين أساسا لصيغة مسألة وجوب تغيير المبادىء الأخلاقية الاساسية من الجذور . وعن ذلك بالضبط تحدث الفيلسوف الانكليزي ف ، بلاك ستون في تقريره «علم البيئة والأخلاق» الذي ألقاه في المؤتمر الفلسفي الدولي السادس عشر . وعندما أشار الى أن أزمة علم* العلاقات بين الاحياء وما يجاورها قد زادت من الاهتمام بالقضايا الأخلاقية حيث أظهر ضرورة رفع مسؤولية الناس في المحافظة على المحيط الطبيعي توصل الى الاستنتاج حول ضرورة رفض نظرية القيم التي تقول بأن الانسان هو حقيقة الكون المركزية*» . وطبقاً لوجهة النظر هذه فالمبادىء الأخلاقية لا يجب أن تُطبق على سلوك الانسان فقط . كما أنه لا بد من تعميم تأثيرها على سلوك البهائم ، وقال بلاك ستون «للبهائم ـ توجد اهتمامات» . فهي تُعتبر كائنات تملك إرادة ولديها في مرحلة الجنين تصور عما يُعتبر خيرا بالنسبة لها . وهذا يُعطي مسوغا

*Anthropo centrism ـ مذهب يقول بأن الانسان هو حقيقة الكون المركزية ؛ أو أنه غاية الكون القصوى . المترجم

لوصف قوانينها»[٢٣] ـ أضف الى ذلك أن هذه القوانين لم يحدثها الانسان إجلالا لموقفه من كل شيء حي بل وجدت بغض النظر عن موقفه من عالم الأحياء .

ولم يكتفِ بعض العلماء الغربيين بالاعتراف بتأثير المبادىء الأخلاقية والمعايير على عالم الحيوان واقترحوا تعميم تأثيرها على الطبيعة اجمالا ، مؤازرين فكرة الفيلسوف الانكليزي أ . ليوبولد حول تكوين «علم أخلاق الطبيعة»[٢٤] . وقد كتب ممثل هذا المذهب هـ . رولستون في مقالته «هل يوجد هنالك علم أخلاقي خاص بالبيئة» . انه لا بد من تعميم . مفهوم الصحيح ـ في المعنى الأخلاقي والقانوني ـ على الطبية اجمالا . «أما قيم وقوانين ممثليها الأخلاقية فلا تتشكل فقط من قبل الانسان على أساس الاتفاق ، لأنها موجودة في الطبيعة بغض النظر عن الانسان ، متوقعة التطور الأخلاقي اللازم للانسانية من أجل الاقرار بها»[٢٥] . ويُدافع عن نفس الموقف ل . ترايب وكحجة يقترح قانون وحدة متطلبات الانسان الاساسية وظواهر الطبيعة . «وكما توجد متطلبات للناس فهناك أيضاً متطلبات مميزة للنباتات . وكلا الطرفين الناس والنبات بحاجة للماء والهواء وحمض الآزوت . وهؤلاء وأولئك ينمو ويتكاثر ويموت . كما يصلح هذا مسوغاً لتشابه متطلبات النبات والانسان . وقد أكدوا في العديد من الدراسات أن النباتات تُعبر عن ردود الفعل الكهربائية والكيميائية التي تشبه المرض بوظائفها»[٢٦] . ونجد مثل هذه القوانين عند هـ . ستوين و ب . شيبارد وغيرهما . وهكذا توصل هـ . ستوين للاصرار على الاعتراف بالقوانين الشرعية والنظام القضائي الى جانب المواضيع الطبيعية . وهذا الموقف ، كما نرى ، يقذف بعلم الأخلاق بعيدا الى الوراء ، الى فترة مشاركة العديد من الفلاسفة في وجهة نظر مذهب حيوية المادة* . ولكن في عصرنا من الصعب علينا أن نتصور حتى ما يمكن أن يعود الى هذا الموقف !

أما أنصار العلمية الأخلاقية فقد استخدموا بصورة واسعة معطيات علم دراسة سلوك الحيوانات (Ethology)* للدفاع عن موقفهم ، فهم يعتبرون أن علم

Hyloziosm* ـ مذهب حيوية المادة ، أو المذهب القائل بأن المادة كلها ذات حياة .

Ethology* ـ علم بيولوجي يدرس سلوك الحيوانات في الظروف الطبيعية والذي يهتم بتحليل عناصر السلوك (الموروثة والغريزية) وراثيا .

دراسة سلوك الحيوانات يدخل الوضوح الى مسألة نوعية السلوك ونوعية الظروف التي تخدم سعادة الانسان وتلبية مصالحه . . وبالتالي . . نوعية الأفعال وضمن أي الظروف تبدو خيراً أو شراً»[27] .

كتب ج . قاصدي «أنا أؤكد أن أولئك الفلاسفة الذين سعوا لخلق نظام علمي جديد في الأخلاق ، مُستخلص من علم دراسة سلوك الحيوانات لا يملكون أي شيء مشترك مع مبدأ التبسيط»[28] .

وبدون شك فالانسان ليس كائناً اجتماعياً فقط بل وبيولوجي وطبيعي أيضا ولذلك فمن الممكن إيجاد بعض الصفات العامة بين سلوكه وسلوك أسلافه الحيوانات . اما أن نرى فقط هذه الصفات ـ فهذا يعني عدم فهم الشيء النوعي والخصوصي في سلوك الانسان . ويشير الى ذلك أيضا مجموعة من الفلاسفة البورجوازيين . يؤكد ر . جونس ، على سبيل المثال ، أن المحاولات لايجاد قوانين سلوك الانسان في علم دراسة سلوك الحيوانات تعتبر خاطئة بعمق ، وتقود الى الفهم المبسط لسلوك الانسان مؤكدة على الاختلاف الاصلي بين سلوكه وسلوك الحيوان . وفي أثناء ذلك ، كتب جونس ، «لقد أظهر السلوك الانساني ليس التعقيد الكبير بمدى توضيحه فقط بل وتباين شكل السلوك ذاته أيضاً»[29] .

فتحويل الطبيعة البيولوجية للانسان الى مطلقة وتحويل القوانين البيولوجية الى ظواهر اجتماعية شكل ، بالتالي ، أساس العلمية الأخلاقية ؛ وفي غضون ذلك ، وكما قال ف . إ . لينين «إن نقل المفاهيم البيولوجية عموما الى ميدان العلوم الاجتماعية يتضمن فكرة أو عبارة . هل سيُتخذ هذا التحويل لأغراض «خيرّة» أم لأغراض تدعيم الاستنتاجات الاجتماعية الكاذبة ، ومن هذه العبارة يمكن أن نستخلص عبارة أخرى»[30] .

لكن القضية لا تكمن في المقدمات النظرية الخاطئة للعملية الأخلاقية فقط . والأخطر من ذلك بكثير هو الدور الاجتماعي لهذه المفاهيم والذي برز في محاولات التنفيذ العملي للقوانين الاساسية من أجل تغيير الجوهر الأخلاقي للانسان والمبادىء الاساسية لسلوكه . ويعتبر مجموعة من علماء الغرب أن الانسانية تنحط لأن الاصطفاء الطبيعي فقد قوته . وقد كتب عالم الوراثة المذكور سابقا ب . غلاس

بهذا الصدد : «وبسبب احاطة النفس بالوسط المصطنع أكثر فأكثر فاننا سنغيّر بمساعدة الاساليب المتعددة صرامة الاصطفاء الطبيعي . ومن غير المُرضي كثيرا أن تتخيل نفسك بأنك انسان المستقبل القريب الذي يجب أن يبدأ يومه واضعاً نظارته وجهاز السمع ومركبا أسنانا صناعية . فهو يجب أن يحقن دواء التحسس بيد ويحقن باليد الأخرى الانسولين ومن ثم ينهي استعداداته اليومية بواسطة تناول حبة مهدئة ، وعلى أقل تقدير نستطيع القول أن الطب يزيد باستمرار العبء الذي يتحمله[٣١] . ويربط العلماء الامكانية الوحيدة لايقاف هذه العملية وتصحيح الانسانية وراثياً بواسطة الرقابة الموجهة إلى إعادة انتاج الناس والتي تقود في حقيقة الأمر الى ولادة أساليب صحية في أسوأ تعبيراتها .

وفي أثناء ذلك نقل أنصار العلمية قانون السلوك المحدد وراثيا الى سلوك الناس العاديين وبهذا الشكل تتحول سيكولوجيا الانسان الى بيولوجيا . وحول ذلك ، بالتحديد ، تحدث الفيلسوف الأمريكي دي . جورج في تقريره في المؤتمر الفلسفي الدولي السادس عشر[٣٢] . ومن الملائم هنا أن نشير بهذا الصدد الى أن مجموعة من العلماء البورجوازيين قد أوضحوا موقف «العلمية المتطرفة» .

وهكذا فان الرقابة على سلوك الانسان ، برأي عالم الوراثة الامريكي ، ج . ليديربيرغ ، لا تتمتع بحدود داخلية ولذلك فحرية الاستقصاء العلمي لا يمكن ان تتحدد لأية اعتبارات اخلاقية ، سوى الاعتبارات ذات الابداع العلمي « الصرّف » . وهو يدعو الى التخلي عن الاعتبارات التي سُميت انسانية لانها اخذت بعين الاعتبار الانسان المصاب بيولوجيا ، بينما يُعززه العلم بواسطة تدخله في جسمه في كل الحالات ، وهذا يعني ، رفع قيمته[٣٣] . ويقف الى جانبه المؤرخ الانكليزي ر . فليمينغ ، والبيولوجي ر. اوستين وغيرهما . هؤلاء يعتبرون ان العالم يستجيب فقط لعملية البحث العلمي ولاثبات استنتاجاته لكنه لا يجب ان يستجيب لهدف تحقيقه ، لان هذه المسألة ليست للعلماء بل لاصحاب المصانع والساسة .

وبعبارة اخرى فتقدم العلم ، برأيهم ، يجب ان يتحقق باي ثمن . بيد ان علماء الغرب الآخرين ينظرون الى هذه الفكرة بحذر كبير جدا . وفي كتاب « الانسان المصطنع » يُصادق ب. رامزي على الاستنتاج بانه يوجد هناك اساس

وراثي للصفات الروحية والاخلاقية وخصائص الانسان في مثل هذه الحالة تكون شبيهة بالصفات الجسمانية . ولذلك فان قوانين تعاقب المورثات ، كما يعتبر ب. رمزي ، وعمليات التغير الفجائي والاصطفاء يمكن تطبيقها على القدرات الانسانية العليا بدرجة اقل من تطبيقها على القدرات الدنيا[٣٤] . والى جانب ذلك فهو يعارض الرقابة الوراثية غير المحددة والتي يُدافع عنها ليدير بيرغ ، اوستين وغيره. كما تحدث عن ضرورة المقياس الاخلاقي لتحقيقها ، والذي يخدم ، برأيه ، مطالب الاخلاق المسيحية المستقلة وبخاصة مطالب « قدسية الحياة الانسانية » وكذلك مراعاة « حرية ارادة » الفرد وتقاليد الاسر وغير ذلك[٣٥] . اما عالم اللاهوت الامريكي ج. فليتشر فقد انبرى للدفاع عن تكوين اخلاق خاصة ذات رقابة منشئية . وفي الواقع فان فليتشر يسعى لاثبات فاعلية مبادىء « علم الاخلاق الوضعي » التي اعدها (سنتحدث عنها في فصل خاص) ونوه فليتشر بان « الاخلاق وعلم الاخلاق اصطدما بالقضايا الجديدة التي برزت امام الاكتشافات الجديدة في البيولوجيا وعلم الوراثة في مجال اعادة تذكير الناس »[٣٦]

ولذلك فلا علم الاخلاق ولا التعاليم الاخلاقية لا يمكن ان تبقى ثابتة . ولا بد ، يتابع فليتشر، «من اعادة النظر الانتقادية في موقفنا الاخلاقي »[٣٧]. كما يعتبر فليتشر ان مقياس واهمية الاكتشافات الجديدة للعلوم الطبيعية عظيمة لدرجة ان تحقيقها العملي يتطلب تكوين علم « اخلاق خاص ذات رقابة منشئية .

وهذه الفكرة بحد ذاتها هامة . وبالفعل فان الدراسات العلمية في عصر الثورة العلمية ـ التقنية لا يمكن ان تبقى قضايا علمية بحتة » كما تتطلب مدخلا قيما وتملي ضرورة تكوين اخلاق العالم وتطرح مسألة تعاظم مسؤوليته عن النتائج العملية لابحاثه . كما نجد عند فليتشر بخصوص هذه المسألة مجموعة من المبادىء الهامة . وهو يؤكد ان ليس كل ما يفعله العلم ويستطيع عمله يبدو خيرا ويجب ان يكون مرغوبا ؛ ولا يجوز خلط الحقائق والقيم ولا يستطيع المدخل القيم الاعتماد على اذواق ورغبات وارادة الناس . والاساس الموضوعي ضروري لفهم « الصحيح » و « الخير » . ويكتب فليتشر ايضا « وعلى الرغم من ان العلم والتقنية يزيدان من هويتنا فهما في نفس الوقت يطرحان مسائل جديدة حول الصحيح وغير الصحيح ، وحول المرغوب وغير المرغوب »[٣٨] .

ولكن عندماحاول فليتشر الكشف عن مضمون هذه المفاهيم الهامة لم يذهب لذلك ابعد من المناظرات المجردة والمهمةعن الخير والانسانيةوالحب ومالى هنالك . وهكذا يؤكد فليتشر « الشيء الصحيح هو ما يبدو اكثر انسانية وما يتطابق مع خير الناس وسعادتهم »[٣٩] . وقد استخدم كثيرا مصطلح « نوعية الناس » كهدف للدراسة لكنه لم يقدم تصورا واضحا عن مضمون هذا المفهوم . وعندما نأخذ اختيار فينوتيب* الانسان المقبل بعين الاعتبار لا يجوز ان ننسى ، يؤكد فليتشر ، ان الانسان يجب ان يتميز بعقل متميز معتمدا على قواه الذاتية »[٤٠] . ولكن ماذا تعني كلمة البقاء بالنسبة للانسان بحد ذاته ؟ وعلى ما يبدو انها تعني التمتع بامكانية فعلية لتطوير قدراته الابداعية حسب ظروف الحاجة الاجتماعية . بيد انه من اجل ذلك لا بد من توفر الظروف الاجتماعية المحددة التي لم يتحدث فليتشر عنها في تصوره ابدا والتي لا تستطيع الرأسمالية توفيرها . وحدود العقيدة البورجوازية لا تعطيه الامكانية للوصول الى الحل العلمي فعلا لمسألة استخدام منجزات العلم المعاصر لمصلحة الفرد والمجتمع . وكما تظهر التجربة التاريخية فان الاشتراكية فقط هي التي تضع العلم في خدمة انسان العمل والمجتمع اجمالا .

وبالتالي فنحن نرى ان المباديء الاخلاقية التي تقدم بها فليتشر من اجل تحقيق الرقابة المنشئية مباديء مجردة ولذلك فهي لا تملك اية قوة فعلية . وعندما يدور الحديث عن موقفه من الهندسة الناشئة وعن تحقيقها العملي فان فليتشر يطرح في حقيقةالامر الاعتبارات الاخلاقية جانبا وينبري للدفاع عن الرقابةالمنشئية المطلقة منضما بذلك الى موقف « العلمية المتطرفة » . وقد سبق واشرنا ان فليتشر يرى الغاية الرئيسية للدراسات العلمية في تحسين نوعية الناس الآتين . وهذه الغاية ، برأيه ، تبرر كل الوسائل . اما الفكرة الرئيسية لمناظراته فهي الفكرة التي تقول باننا يجب ان نُجارف ، بلا تردد ، بتطبيق وسائل الرقابة المختلفة على اعادة خلق الناس . ويكتب فليتشر : الفيلسوف الاخلاقي يطرح المسائل فقط ، اما الاجوبة او الحلول فالممارسة هي التي تعطيها . ولذلك لا بد قبل كل شيء من الحساب لها والتخلص من مثل تكوين الانسان ، المرتبطة بهذه العقيدة او تلك والاعتماد على الممارسة وبخاصة على ما تقدمه الهندسة الوراثية .

فليتشر يرفض اعتراضات اولئك العلماء الذي يظهرون ان الهندسة الوراثية

التي تتحكم بالفرد ، تحرم الانسان من الفرادة والحرية وما الى هنالك . والعلم يكشف عن القدرة لتكوين الانسان ذات المواصفات الجديدة ، وهذا ، يقول فليتشر ، يعتبر رئيسيا ؛ اما القانون الحالي « يُغير مشاعرنا ومواقفنا واحكامنا »[٤١] . وهو يعارض ايضا الفيلسوف بـ رمزي الذي قُدم كمقياس لانجاز برنامج الهندسة الوراثية « قدسية الحياة الانسانية واحترام الشكل التقليدي للاسرة وغير ذلك . اما المعارف الجديدة ، يكرر فليتشر باستمرار ، فتُجبرنا على اعادة النظر في موقفنا من الاسرة وكذلك من مسألة الحياة والموت . واذا كنا سنسترشد بمبدأ « قدسية الحياة الانسانية » فلن يكون لدينا اساس اخلاقي من اجل البطولة او حتى من اجل القتل بقصد الدفاع عن النفس »[٤٢] . وهو ايضا غير متفق مع ان الالقاح الاصطناعي والاكتشافات الاخرى ستُلغي في ممارستها العملية تصورنا عن الاسرة . وعلى العكس فان هذه الاكتشافات ، يقول فليتشر ، « تُوسّع تصورنا عن الاسرة وتعمق مفهوم الانسانية »[٤٣] . وهو يبدي الاسف لان جميع وسائل الرقابة المنشئية تغلغلت ببطء كبير حيث العلماء الذين يهاجمون الهندسة الوراثية . فاذا كنا نقبل على الهندسة الوراثية وعلى تقييم معناها الاخلاقي من وجهة نظر « القواعد التي ورثناها وانظمة القيم التي صحّحها الزمن فهذا يعني اننا لا نستطيع ايجاد احكام بناءة لاننا نقبل على ذلك بقياس مُعَّد سلفا »[٤٤] . ويجب التنويه بان موقف العلمية المتطرف باشكالها المختلفة قد تعرض في الايام الاخيرة للانتقاد من جانب الكثير من الفلاسفة وعلماء الغرب . وبعد الدفاع عن تغيير اتجاه علم الاخلاق وتقديم مبادىء سلوك الانسان كمهمة رئيسية للاخلاق ، رفض بعض الفلاسفة البورجوازيين المدخل العلمي الى حل هذه المسألة . فهم يؤكدون ان غاية هذه النظرية ـ هو استبعاد المدخل المتميز من تحليل السلوك الانساني ، وهذا يعني ، تجريد السلوك من الاهداف ومن الواجب الاخلاقي والمسؤولية التي انصهرت بواسطة العلمية في ما يُسمى بالقوى الفعلية وخاصة في العوامل البيولوجية التي تدعي تحديد سلوك الناس .

وهكذا اعترف علماء الغرب المفكرين بتبصر ان الافكار العظيمة التي ناضلت وتناضل الانسانية التقدمية من اجلها كالخير والجمال والحقيقة قد تحولت بواسطة العلمية الى اوهام .

ويعتقد هؤلاء الباحثون ان العلمية تعبر بصورة رئيسية عن المدخل التقني

والهندسي الى سلوك الناس وان جيش المهندسين الضخم يحاول استخدام العلم والتقنية من اجل الغاء الخصائص الفردية للناس باسم « الهرمونية » الخيالية والنظام السديد في العالم .

وبواسطة التستر بلواء « العلم » قذفت العلمية عمليا بدعوات العقل الانساني بعيدا لأن الاخير استخدم كأداة ليس من اجل معرفة الانسان واظهار المعنى الاجتماعي لافعاله بل من اجل « علاج الامراض الباطنية والمؤاساة » . ولذلك « فالعلمية تعتبر خطرا حقيقيا على القيم الانسانية وبالتالي خطرا على مبدأ الانسان في العالم »[٤٥] . وتمثل ملاحظات بعض الفلاسفة البورجوازيين حول ان العلمية تعبر عن النزعة الى « فساد الاخلاق المتعمد وتحويل المسائل الاخلاقية الى تكنولوجية » خطورة لا ريب فيها . ولذا ففي كتاب « الايديولوجيا والاختلال العقلي » لفت البوروفسور تش. شاتس الذي يعمل في الطب النفسي الانتباه الى محاولة لاعتبار ظواهر انعدام الاستقرار النفسي وروح الاجرام المنتشرة بشكل واسع في البلدان الرأسمالية لا كمسألة في الاخلاق والقانون بل كمجرد مسألة في الطب النفسي والطب العادي . ويورد شاتس المعطيات التي تظهر ان العديد من علماء النفس الغربيين والاطباء النفسانيين وعلماء الاجتماع يسعون لحصر عملية تطور الفرد كلها في العمليات النفسانية البحتة مستعينين بلغة « العلم النظيف » . ويشير ايضا الى ان الهدف الاساسي لهؤلاء العلماء ينحصر في « ابهام او حتى استبعاد معضلات الحياة الاخلاقية محولا اياها الى مسائل مستحضرات طبية وتكنولوجية ولذلك فقد خضعت للقرارات المهنية فقط[٤٦] . وبالتالي فان شاتس اظهر بصورة مقنعة ان لغة الطب النفسي تستخدم من قبل الاختصاصيين لـ «افساد» و «تشويه» العلاقات الانسانية والسلوك الفردي ، تاركين في الظل الاسباب الحقيقية التي تولد الانحراف عن السلوك العادي للناس .

ويعتبر شاتس ان الطب النفسي المعاصر يشوه ، انسانية الفرد طالما لا يوجد مكان لفهم المسؤولية الاخلاقية . ومن المعلوم ان الطب النفسي يحتل مكانا بازا في بناء الشخصية . وبالتالي ، يختتم شاتس ، فان الطبيب النفساني لا يملك الحق في تأمل الحالة النفسانية للفرد بشكل معزل عن الظروف الاجتماعية المحددة التي نشأ ضمنها . ويستنتج شاتس ان الحالة النفسية للفرد تعكس الصراع بين الفرد

والمجتمع ونضال الانسان من اجل مكان محدد في الحياة ؛ وهي تدل على فهمه لمبادىء السلوك المحددة وعلى موقفه من القيم الموجودة .

وقد تعرضت الاشكال المختلفة للتحكم بوعي الناس الاجتماعي للانتقاد المتميز في المؤلفات الفلسفية الغربية . فبعض الفلاسفة البورجوازيين يعتقدون ان التطور الحالي للعديد من فروع البيولوجيا وعلم النفس يثير نفس رد الفعل الذي اثارته في حينه عند محطمي الماكينات* (Luddites) والانجازات التكنيكية لذلك العصر .

فالتحكم بالمورثات والاساليب الجراحية والكيميائية للتدخل في دماغ الانسان بقصد تغيير قدراته العقلية والاساليب الاخرى للاعتداء على الكائن الحي اثارت القلق الجدي لدى علماء الغرب المفكرين المتبصرين .

لكنهم لم يستطيعوا بعد نبذ العلمية وموقفها اللامبالي من قيم الفرد وحريته اقتراح بعض السبل الواقعية لتكوين الشخصية الحرة والمتطورة بصورة متناسقة . كما لا يجوز ان نتكلم بجدية عن ايقاف التقدم العلمي ـ التقني بما في ذلك تطور علم الوراثة . ولكن تحقيق منجزات التقدم العلمي لمصلحة الانسانية يحتاج عمليا للظروف الاجتماعية الملائمة . ولا شك في ان الاكتشافات الراهنة في ميدان علم الوراثة والبيولوجيا الجزيئية وفي الكيمياء والفيزياء قد زادت من اهتمام العلماء الغربيين بمسألة تكوين اخلاق البحث العلمي واخلاق العالم . بيد ان المشكلة لا تكمن في نوعية هذه المعايير فقط بل وفي نوعية الظروف التي تستطيع من خلالها ان تصبح منظما فعالا لانجاز الاكتشافات العلمية بشكل يتطابق مع مثل الانسانية الحقيقية والتي تعتبر مسألة اجتماعية .

ومن المستحيل ان نبتكر معايير اخلاقية مطلقة لكل العصور والشعوب . ولا جدال في انه لا بد من تعزيز الاحساس بالمسؤولية عند العلماء المهتمين بمسائل الرقابة الوراثية والذين يُفكرون بتلك المخاطر المرتبطة بالتنفيذ العملي لاشكاله المختلفة مع الاخذ بعين الاعتبار انسان المستقبل كغاية رئيسة والتطور الهرموني لقدراته وطباعه وليس الاهتمامات المجردة لـ « العلم النظيف » .

الجزء الثاني

اليوطوبيات* الجديدة لترميم العالم القديم

الفصل الخامس

«تكنولوجيا السلوك» عند ب . سكينر

كان المدخل الطبيعي الى الأخلاق ، كما رأينا ، دافعا لاظهار الأنظمة المختلفة لعلم الاخلاق المعياري ، التي قُدمت بصفة منظمات «فعالة» للعلاقات بين الناس في المجتمع بقصد تجديد حالته الأخلاقية . وقد وضع أحد هذه الأنظمة زعيم السلوكية المُحدثة في أمريكا ب . سكينر . كما جرت بين العلماء الغربيين مناقشات عاصفة فيما يتعلق بطبيعة وأهمية عمل سكينر «تكنولوجيا السلوك» .

فبعضهم يؤكد أن تكنولوجيا السلوك فقط هي التي تحدد معايير السلوك الضرورية لخلق النظام الاجتماعي الثابت والذي يضمن الخير والسعادة لكل فرد ويجعل امكانيته أكبر للتكيف مع الوسطين المحيطين الطبيعي والاجتماعي . كما انعقد مؤتمر خاص في كاليفورنيا في عام ١٩٧٢ بسبب صدور كتاب سكينر « خارج حدود الحرية والكرامة » . واشار اغلب المشتركين فيه الى ان سكينر صاغ فقط المدخل « العلمي » الى السلوك وعلى هذا الاساس اظهر السبل الفعلية لتشكيل معايير السلوك الضرورية للعلاقات بين الفرد والمجتمع .

---

* اليوطوبية : الخيالية . مثال على ذلك : الإشتراكية اليوطوبية (الخيالية) المترجم

اما البروفسور غ . ويلر فقد قيّم نظرية سكينير بانها « اكبر مساهمة جدية في العِلمين النفسي والاجتماعي خلال السنوات الخمسين الاخيرة » . والكتاب « خارج حدود الحرية والكرامة » كان يمكن ان نعتبره ، برأيه ، تقييما تكنولوجيا للمعنى الاجتماعي لادخال السلوك الفعال في الممارسة الاجتماعية »[١] .

ويرى بعض الفلاسفة والعلماء البورجوازيون الفضل الكبير لـ : سكينير في انه تمكن من توضيح الشكل الذي يستمر فيه المجتمع بدون نظام العقوبة . اما ي. فروم فيُعلّل التأثير الواسع لافكار سكينير في الجامعات الاميركية خصوصا بان توجه الناس « في المجتمع الصناعي المعاصر يحمل طابعا عقليا بالدرجة الاولى وهم يرون في الانفعالات مجرد صابورة عديمة الفائدة .

وفي الحقيقة هذا ما اعجب فروم في نظرية السلوكية[٢] » . ويرى الفلاسفة البورجوازيون افضلية نظرية السلوك التي وضعها سكينير في انها كشفت عن المباديء العامة التي تُطبق على جميع الناس[٣] .

كما أُعير الكثير من الاهتمام في الآونة الأخيرة وفي الكتب البورجوازية لتأثير افكار سكينير على علم الاخلاق . ولهذه المسألة كُرّس الكتاب الخاص « السلوكية وعلم الاخلاق » الذي صدر في امريكا عام ١٩٧٧ . ويؤكد احد مؤلفي هذا العمل انه « من الممكن تتبع ارتباط افكاره بكل تاريخ الاخلاق في اعمال سكينير »[٤] . وفي الدراسة التالية سنتأكد من درجة بطلان هذه التقييمات . ويتحدد قبول الفلاسفة البورجوازيون المعاصرين الحماسي لنظرية سكينير من وجهة نظرنا ، بعدد من النقاط .

اولا ـ تعتبر هذه النظرية بالنسبة للعديد منهم خيارا معاديا للانسانية وشكلا خطيرا جدا للتحكم بالفرد بمساعدة الهندسة الوراثية ووسائل التدخل الاخرى في الكائن البشري . وبرأيهم ، ان سكينير وجد الطريق السليم لتغيير الحالة النفسية للفرد ، الذي يضمن تلبية حاجاته واهتماماته .

ثانيا ـ ويعتبرون ايضا ان سكينير طبّق مبدأ الحتمية على السلوك بذلك الشكل الذي زعم انه يتغلب على قصور الحتمية « الصارمة » . واخيرا فان تأثير نظرية سكينير على الغرب يمكن ان يُعلّل بطرحه لمسألة تكوين الشخصية الفعالة التي

تستجيب لمتطلبات الانتاج الحالي ولضرورة مزج المصالح الفردية والجماعية . ولا يجوز ان يغيب عن الذهن تلك الحقيقة بان سكينير استطاع باتقان تمويه المعنى الحقيقي لافكاره التي تمثل خطرا كبيرا على الانسانية المُقبلة التي تحدث عنها العلماء البعيدو النظر في الخارج بقلق كبير .

السلوكية ـ نزعة في علم النفس ظهرت في بداية القرن العشرين في امريكا . وقد تلخصت البذرة المنطقية للسلوكية في نزعة انصارها لاخضاع سلوك الناس لمبدأ الحتمية . ظهر ذلك في بحث انصار السلوكية حول ان سلوك الانسان يمكن ان يُدرك فقط بنتيجة دراسة تفاعله مع المحيط الخارجي وكذلك قوانين هذا التفاعل . لكن مبدأ الحتمية اتخذ عند انصار السلوك شكلا محدودا جدا اثناء تطبيقه على سلوك الناس ـ هو شكل الحتمية البيولوجية او الميكانيكية . ويكمن جوهر هذا المبدأ في الصيغة «حافز ــ رد فعل» . وفي هذه الحالة يفقد رد الفعل على تأثير الوسط المحيط الشكل النفساني وهو لا يخرج خارج اطار ردود الفعل الميكانيكية او البيولوجية ، اما الرقابة على السلوك فتقع خارج سيطرته وتصبح هي وظيفة المحيط بشكل كلي .

وتمكن ممثلو السلوكية ، من التحقق عمليا من ان الواقع الفعلي لصيغتها لا يقع اطلاقا في مضجع بروكروستوس . والحقيقة ان الناس يُقيمون طبيعة الظروف الاجتماعية في الحياة الواقعية التي يعيشون فيها موجهين نشاطهم الى تغييرها وفقا لاغراضهم ومُثلهم واهتماماتهم اي طبقا للعوامل الداخلية التي ، كما رأينا ، لم تأخذها السلوكية بالحسبان اثناء تحليل السلوك الانساني . وقد دفع هذا ، في الحقيقة أنصار السلوكية للبحث عن الأساليب الفعالة جدا للتأثير على سلوك الناس الذين لم يستثنوا نشاط الانسان الفعال كليا لكنهم تمكنوا من تأمين رقابة المجتمع عليه . كان أحد أشكال هذه النظرية «تكنولوجيا السلوك» لـ : ب . سكينر .

كما توجه اهتمام سكينر الى النتائج السلبية للثورة العلمية التقنية التي اصطدم بها الانسان في العالم المعاصر . وهو يعتبر ان المنجزات الحديثة للعلم والتقنية ، مهما كانت عظيمة ، لا تسمح بحل المسائل المعقدة التي يواجهها الناس . وبرأيه ، فان حل المسائل الحياتية الملحة للرأسمالية المعاصرة لا يجوز ان نبحث عنه في مجال الانتاج ولا في مجال العلاقات الاجتماعية بل في سلوك الانسان .

بهذا الصدد، يقول سكينر ، لا بد من استنباط علم خاص عن السلوك الذي يُقدم المعرفة للانسان من اجل الاهتداء في العالم . وقد كتب خاصة : « الشيء الرئيسي الذي نحتاجه ـ هو تكنولوجيا السلوك التي نستطيع بمساعدتها فهم سلوك الانسان بنفس الدقة التي تفهم الفيزياء او البيولوجيا بواسطتها مادة دراستها . وبدون احداث مثل هذا العلم لن نستطيع منع وقوع الكارثة التي تسير الانسانية نحوها حتما ، والشيء المهم هو انه يشير الى الشكل الذي يمكن ان يقنع الناس بالاهتمام بمستقبلهم »[٥] . ومعرفة الانسان المعاصر لسلوكه ينفصل عن معرفته للعالم المحيط التي تقدمها الفيزياء والبيولوجيا والعلوم الاخرى .

وليس من قبيل الصدفة ، يشير سكينر ، ان يلتفت الناس اكثر فاكثر الى مؤلفات الفلاسفة القدماء للبحث عن جواب للسؤال الذي يقول : كيف يجب ان يتصرف الناس من أجل بلوغ السعادة والثقة بحياتهم مع أن هذه المؤلفات لا تحوي اي شيء سوى المضاربات الفلسفية وبذلك تُعيق تشكيل النظرة العلمية الى السلوك الانساني .

١ . « السلوك الفعّال » ـ هو اساس نشاط الفرد

وطبقا لكلمات سكينر فلا تستطيع « الفلسفة الديمقراطية » للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي تستند الى افكار انسانية تلك الفترة تقديم اي شيء من اجل تكوين سلوك الانسان طالما انها تنطلق من المقدمة بان الانسان قادر على بناء العالم الامثل ويكفي فقط ان نُحسن الوسطين الفيزيائي والثقافي اللذين يعيش ضمنهما . وعلى هذا الاساس اعلن سكينر ان الانسانية الآن « تقع في حالة التناقض المتزايدة مع تطبيق الاسلوب العلمي على الافعال الانسانية »[٦] . ويرى سكينر تذليل هذا التناقض في ربط نظرية « تكنولوجيا السلوك » بتطور الشكل العصري للمجتمع الديمقراطي الذي يُدعى الرأسمالية .

تكنولوجيا السلوك ـ هي تلك النظرية التي تُقر تسلط انسان ما على انسان آخر من اجل الناس انفسهم »[٧] . وكان قصد سكينر من هذه النظرية هو احداث المجتمع

الذي سيُصبح فيه الناس سُعداء [٨] . وبمساعدة هذه النظرية سيكون ممكنا استبعاد جميع الظواهر الاجتماعية غير المرغوبة ـ الحرب ، العنف وكل أشكال التحامل والظواهر الأخرى المعادية للانسانية .

اما الخطوة الاولى لاحداث « علم السلوك » فيربطها سكينر بضرورة تذليل النظرة اللاعلمية الى طبيعة الانسان ، وبالتالي ، الى مباديء سلوكه التي تُميز كل الفكرة النفسية المعاصرة والاخلاقية . وطبقا لتصورات سكينر ، فان سلوك الناس مشروط بطبيعة الانسان وواضح في طبيعته وقدراته ومواهبه . ولقيت وجهة النظر هذه ، يتابع سكينر ، رواجا عظيما للدرجة أن كل من يدرس قضية الانسان من فلاسفة وعلماء اجتماع واقتصاديين وانتروبولوجيين وصحفيين ومعلمين وغيرهم قد شارك فيها. ولذلك تماما لم يربطوا ، على سبيل المثال ، امكانية الرقابة على نسبة الولادات بالبحث عن الاجراءات الفعلية التي تُعتبر ضرورية لذلك بل ربطوها بتغير علاقة الناس بهذه المسألة وبزيادة مسؤوليتهم عن تربية الاطفال وعن مستقبلهم وما الى هنالك فقط . فقضية المحافظة على السلم ، يقول سكينر ، تكمن ايضا في ضرورة تغيير وعي الناس وبالاخص الشخصيات السياسية وقهر غريزة العدوان المميزة لطبيعتهم . ماذا يقصد سكينر بالمدخل العلمي الى تحليل السلوك الانساني الذي يزعمه ؟ لكن سكينر بعد ان شارك في موقف السلوكية الراديكالية التي رفضت مفاهيم السلوك الذاتية ـ المثالية تحدث عن قصوره . وهو يعتبر ان ويتسون مؤسس السلوكية قد استثنى عالم الانسان الداخلي اثناء تحليل سلوكه . وهذا لم يسمح له بالتوصل الى حد فاصل بين الانسان والحيوان .

وتنحصر مسألة التحليل العلمي للسلوك ، برأي سكينر ، بظروف حياة الجنس وحياة كل فرد» [٩] . وعندما يهتم الفلاسفة وعلماء الاجتماع بنفور الفرد في العالم المعاصر وعندما يشتكون من ان شخصا اختفى فهم لا يُدركون ، يقول سكينر ، ان الانسان المستقل ذاتيا قد اختفى مع حريته المطلقة مع الاخذ بعين الاعتبار التحرر من كل رقابة وحقه في الانطلاق من رغباته فقط عند اختيار افعاله . وهذا التصور عن الانسان بالذات ، يؤكد سكينر ، هو الذي يُعيق النظر الى سلوكه من وجهة نظر العلم .

وبالمقابل فان سكينر يشارك في وجهة النظر التي تنسجم مع المقولة التي تقول

بتشكل سلوك الانسان بمساعدة المحيط الخارجي . وهو يحتج ، كما سبق واشرنا ، حتى على اثبات شكل جديد للحتمية التي يبدو وكأنها تكشف عن العوامل الحقيقية المكونة للسلوك مع الاخذ بالحسبان دور الفرد وذاته اثناء ذلك . وبعبارة اخرى فهو يحتج على تكوّن السيكولوجيا العلمية . وأثناء البحث في الواقع المحيط بصفته أحد مقررات السلوك لم يرفض سكينر ايضا دور العوامل الوراثية مع انه لا يعتبرها محددة[10] . اما بعد اعتراضاالحكم المطلق لـ: ويتسون على دور الوسط المحدد في تكوين تصرفات الانسان يقول سكينر اننا لا نستطيع في هذه الحالة تحديد الاختلاف بين ما يجب أن يفعله الانسان وبين ما يريدأن يفعله وتفسير سبب قيامه بهذا الفعل . ويشير سكينر بحق الى ان تقييم دور الانسان ذاته وقدرته على التأثير على السلوك الفردي قد سقط من نظرية السلوكية الراديكالية ومن تحليل تفاعل الانسان مع المحيط الذي تم التعبير عنه بصيغة « دافع ـ رد فعل » . ويرى سكينر ان سبب حالة الاشياء هذه يكمن في ان نظرية السلوكية الراديكالية قد حذفت الفقرة الواقعة بين تأثير المحيط ورد فعل الانسان ، تلك الفقرة التي حددت امكانية العمل بالنسبة للانسان والتكيف بفعالية مع المحيط . كما يرى أن مهمته الأساسية تكمن في الكشف عن هذه الفقرة المتوسطة واثبات معقولية سلوك الانسان وتأثيره الفعال على الوسط المحيط . ويؤكد سكينر : « نحن لا يهمنا رد الفعل فقط بل السلوك لانه يؤثر على الوسط المحيط وخصوصا على الوسط الاجتماعي »[11] .

وبالطبع فان الوسط المحيط يُقدم للانسان الوسائل اللازمة لتلبية احتياجاته . لكن غاية الانسان لا تتحدد فقط بالسعي لسد احتياجاته الضرورية . وكما نرى فان سكينر انتقد بشكل سري سيكولوجيا المجتمع المستهلك مما مهد السبيل ، بلا ريب ، لتأثيره على فئات المجتمع الرأسمالي الليبرالية ـ الديمقراطية . وهو يؤكد ان هناك حاجة مميزة للطبيعة البشرية اكثر اهمية ـ هي الحاجة الى العمل . ولهذا السبب ، يشير سكينر ، فان ما يهمنا بالدرجة الاولى ليس عملية تلبية احتياجات الانسان بالذات والتي يقع اساسها في الوسط المحيط وليس تلك اللذّة التي نُحس بها من جراء هذه العملية بل « ما يشعر الناس به في تلك اللحظة عندما يحصلون على المواد التي تسد احتياجاتهم »[12] . وهذا يفتح ، برأي سكينر ، الطريق لخلق المجتمع الجديد الذي لا يستهلك الناس فيه فقط بل ويعملون فيه بنشاط ايضا .

ولكن يجب على الانسان عندئذ ، يقول سكينر متابعا ، ان يتحمل مسؤولية الوسط الذي يعيش فيه بدرجة معينة . والاكثر من ذلك ان الانسان يستطيع ان يترك اثرا ملموسا على العوامل الوراثية للطبيعة الذاتية بعد الاعتماد على المنجزات الحالية للبيولوجيا . وبالتالي ، يختتم سكينر ، فان اقتناع اولئك الفلاسفة وعلماء النفس بالاكتفاء بتغيير الوسط ، كما يتغير سلوك الانسان ويُبسط كثيرا جوهر الامر . وبواسطة وضع الرقابة على الوسط المحيط الذي يُعتبر جزءا منه يستطيع التوصل الى مراقبة سلوكه الخاص ايضا . وتنحصر مهمة نظرية السلوك وانسانيتها في الاشارة الى اكثر سبل هذه الرقابة فعالية . « والانساني ليس ذلك الانسان الذي يعترف بتأثير المحيط على الانسان بل هو بالضبط ذلك الانسان الذي يُفكر بانسان المستقبل انطلاقا من البيئة »[١٣] .

وبالفعل فان ممارسة الرقابة على العلاقات الاجتماعية والسلوك الشخصي لها اهمية كبيرة بالنسبة لتطور الفرد والتقدم الاجتماعي . ولكن ما يعنينا في هذه الحالة هو ما اقترحه سكينر للانسان من اجل الرقابة الفعالة جدا على السلوك الخاص او الشخصي . أما الاهتمام الرئيسي فيوجهه سكينر الى اكتشاف ميكانيزم تفاعل الانسان مع البيئة «التي لا تُهيج أو تثير فقط بل وتشمل أيضا امكانية الاختيار»[١٤] ، بحكم ما تنشط به السلوك .

ان فعالية الانسان ، برأي سكينر ، ستتحقق بواسطة نظام التدعيم ، او « بواسطة السلوك الفعال » . و يقود جوهر هذا السلوك الى ان الفعل الذي اثير بواسطة الدفع ومن ثم عُزز بواسطة الوسط المسيطر والذي يصبح بالنتيجة عاملا هاما مؤثرا على السلوك المقبل وعاملا لرقابة الدوافع المستنبطة من الوسط الخارجي . وهذه هي صيغة سكينر التي تبدو على الشكل التالي : « يتشكل او يتكون السلوك ويتعزز بنتائجه »[١٥] . وعليك ان تأخذ بعين الاعتبار فقط هذا المبدأ ، يؤكد سكينر ، حتى تفهم بدقة ووضوح كبيرين تفاعل الانسان والبيئة .

ولكي تدرس «السلوك الفعال» الذي يؤثر على الوسط أوالمحيط عليك قبل كل شيء تنظيم المحيط الذي ستنشط فيه عوامل التعزيز وهذه العوامل ، برأيه ، اهم بكثير من تلك العوامل التي اخذوها عادة بعين الاعتبار ، اي ، مستوى وعي

الناس وميزات طبيعتهم واهدافهم ونواياهم . كما تنحصر افضلية نظرية « السلوك الفعال » ، يقول سكينر ، في انها اعطت الامكانية لتغيير المحيط الخارجي والتحكم بسلوك الانسان مع ان تغيير عالمه الداخلي مستحيل او ان هذه التغييرات تنفذ ببطء كبير وبشكل غير ملحوظ . ان كل ما يقوم به الانسان ، برأيه ، يعتبر نتيجة لعوامل المحيط المرسومة سلفا . ومثلما يخطط المجتمع ساعات عمل الناس فهو يخطط سلوك الناس وفي هذا يكمن مصدر نشاط الشخصية . كما يوجد في مباديء « تكنولوجيا السلوك » عدد من الامور التي تستحق الاهتمام . فمن جهة يريد سكينر ان يؤكد على نشاط الانسان ذاته وعلى تأثيره وعلى طبيعة السلوك . لكن ، يبدو ، ان هذا النشاط وبالتالي امكانية الانسان لممارسة الرقابة على السلوك الخاص تتمتع بمجرد وظيفة المحيط الخارجي والمرتبطة بصورة ضعيفة جدا بالعالم الداخلي للانسان ـ بانطباعاته ومشاعره ووعيه واهدافه ودوافعه ومواقفه لانها يمكن ان تكون عقبة امام تكوين نظرية السلوك العلمية . وبواسطة نفي دور الوعي في سلوك الانسان يشير سكينر الى ان التغييرات في الوعي تشكل امكانية العمل فقط بينما يبدو الفعل بحد ذاته هاما لان العمل فقط هو الذي يمكن ان يقود الى تغيير قناعات الانسان . وما دامت جميع الأفعال تُعتبر نتيجة لنظام التعزيز فبامكاننا «تكوين القناعة فقط في ذلك الوقت عندما نضاعف إمكانية العمل بمساعدة نظام التشجيع»[١٦] . وفي هذه الحالة نستطيع تغيير أسلوب فهم الانسان وعلاقته بالاشياء .

ام سكينر فيستخف بشكل واضح بالقدرة التي يتمتع بها الانسان على العمل الموجه نحو غرض محدد خلافا للحيوان . وهو يتجاهل تلك الحقيقة القائلة بان الفكرة والطريقة ونية الانسان تسبق فعله وتُعتبر اهم محدد للسلوك . « واخيرا » اسقط « السلوك الفعال » من الحساب دور اية خصائص خاصة لسلوك الفرد نهائيا » .

وباللجوء الى التحليل الاكثر تفصيلا لـ « السلوك الفعال » اشار سكينر الى مراحله الاساسية الثلاثة : عامل التأثير ؛ والرد على التأثير ؛ والنتيجة المدعمة . وفي اثناء تفاعل هذه المراحل يولي سكينر الاهتمام الرئيسي لتحقيق التعزيز ونتيجته . والتعزيز في نظريته يتمتع بشكل ايجابي او سلبي ، وهذا يعني ، انه يدخل نظام التشجيع او التنديد (اللوم) لافعال الانسان المختلفة . وجوهر سلوك الانسان هو

الذي يكوّن هذا النظام . ويؤكد سكينر انه اذا بقي سلوك الانسان طويلا خارج اطار العلم نستطيع ان نعلل ذلك بعدم اتخاذ عوامل التعزيز بعين الاعتبار وايلاء الاهتمام لما يريده الناس ولما يسعون اليه ولكن ليس لما يفعلونه هم من اجل ذلك .

وبمساعدة نظام التشجيع او اللوم يمكننا برمجة السلوك بالشكل المطلوب . كما ان سكينر يرى ان عوامل التعزيز شأنها شأن بعض العلاقات ما بين السلوك وعواقبه ، « معززة لذلك السلوك الذي نريد تأكيده »[١٧] . ولا يخفى سكينر انه اعطى دورا مميزا للتدعيم الايجابي الذي ، برأيه ، « يحُدد مساهمة الانسان الفعالة في الحياة محررا نفسه من السآمة والكآبة . . وبذلك يجعل جميع الناس سعداء[١٨] » . وهذا السلوك بالذات يقود الى انعاش ثقافة الانسان وتحريره من اشكال المرض ويقود ايضا الى عملية الارتقاء التي تخدم استمرارية حياة النوع .

لكن سكينر يحتج بقوة على شذوذية افكاره . وهو في حقيقة الامر يعارض مبدأ النفعية للفيلسوف بينتام الذي تكمن غاية الافعال الانسانية عنده في بلوغ السعادة وتجنب المعاناة . وطبقا لرأي سكينر فان عوامل التعزيز الايجابية تظهر في توافر الظروف الشنيعة التي يحاول الانسان بتصرفاته تجنبها .

ونحن لا نتكلم في هذه الظروف عما نريد فعله بل عما يجب فعله لتجنب اللوم »[١٩] . وعندما يتهرب الانسان من الافعال التي تعتبر نتيجة للمعاملة السيئة فهو ، وفقا لسكينر ، يدعم سلوكه ، وهذا يعني الاستمرار اكثر للتملص من مثل هذا الفعل ما دام لم يتوصل الى تنحية عوامل التعزيز السلبية واستبدالها بنظام التشجيع .

اضف الى ذلك ان نظام التعزيز لا يجب ان يثير هذا الفعل او ذاك او يستثنيه . فمهمته تنحصر في تعزيز الافعال المناسبة وتكرارها وبهذا الشكل تكون الخط المحدد او شكل السلوك . وكتب سكينر « ان اهم وظيفة للتعزيز تنحصر في التوصل الى برنامج للسلوك . وبعبارة اخرى فان سكينر يشارك في نظرية الادوار مبينا الشكل الذي يمكن بواسطته تربية الناس القادرين على القيام بالادوار الضرورية للمجتمع . اما العامل الداخلي الوحيد المؤثر على سلوك الانسان فيراه سكينر في رغبته للهروب من التأنيب ونيل المكافأة . ويبدو انه لا اهمية لاية ميزات خاصة

اخرى بالنسبة للرقابة على نشاط الافراد والتكتلات الاجتماعية وخصوصا ذلك الذي يحتج على النظام الرأسمالي ! .

ونظام التعزيز ، برأي سكينر ، يحدد تلك الظروف التي لا بد لسلوك الناس من ان يتلاءم بناءا عليها مع مصالح المجتمع الحالي وتمهيد السبيل لتقدمه اما الناس انهفسم فيجب ان يشعرون بانهم سعداء ضمنه .

وهو يعتبر ان « الحضارة المصنوعة جيدا » - هي مجموعة عوامل التعزيز . واعضاء هذه الحضارة يعملون بالتالي لمساندتها واعطائها القدرة على تذليل كل اشكال المفاجأة وتغييرها لكي تؤدي وظيفتها بشكل اكثر فاعلية في المستقبل »[٢١] .

وقد سبق واشرنا الى ان سكينر ربط تكنولوجيا السلوك بامكانية احداث المجتمع الديمقراطي الذي سيضبط الناس فيه سلوكهم دون هيئات مختارة للمراقبة . وبهذه المناسبة تزول ضرورة « تعديل السلوك » - وهذا ، برأيه ، هو شأن الحكومة القوية او النقابة »[٢٢] « فالتعزيز الايجابي يظهر ، برأيه ، ليس على سلوك الانسان فقط ، بل وعلى الحضارة لانه يكوّن العالم الذي لا يُنفر بين الناس والذي يحافظ عليه الناس طواعية » . ولذلك ، اعلن سكينر ، يمكن ان نعتبر ان اولئك الذين قاموا بتعديل السلوك هم الذين يهتمون بالمحافظة على جمال المحيط الاجتماعي وتحسينه وبالتالي احداث الدولة الرائعة »[٢٣] .

ويبدو ان سكينر يُشبّه اعمال اجهزة التحكم بعمل علماء البيئة والفنانين والمهندسين المعماريين الذين يبدعون عالم الجمال !

ويؤكد سكينر ايضا انه اثناء العمل على اساس عوامل التعزيز لم يأخذ الناس بالحسبان مصالح المجتمع فقط بل والمصالح الخاصة ايضا . وبواسطة رفض القيام باعمال محددة ارغموهم بالتالي على تغيير نظام التعزيز . وبهذا الشكل فان « السلوك الفعال » ، برأي سكينر ، يصلح ضمانة لتحسين الفرد والمجتمع ايضا . علاوة على ذلك فهو يشير الى مرحلة جديدة في فهم مبدئي الحتمية والحرية عند تحليل السلوك . وهو يسمح بالتغلب على قصور تلك المدارس التي تعتمد بشكل كلي على المحيط الاجتماعي في تفسير السلوك وتلك المدارس التي تعتبر السلوك نتيجة مباشرة للشخصية المستقلة بصورة مطلقة .

وقد اكد سكينر مرارا ان « السلوك الفعال » هو السلوك الحر اصلا طالما ان الفرد هو الذي يسيطر عليه وهو مرتبط تقليديا بارادة الفرد الحرة كما سيتحقق السلوك من اجل النضال في سبيل الحرية »[٢٤] . لكن مثل هذا النوع من تصريحات سكينر يبقى مجرد عبارة لان الفكرة الرئيسية لكل هذه الاعمال ـ « هي نقل المسؤولية عن نتائج السلوك من الانسان الى المحيط »[٢٥] . كما تتحدد جميع الصفات التي اظهرها الانسان سواء أكانت الشجاعة ام الجبانة ، الاجرام ام الفضيلة بظروف المحيط ولا ترتبط بالصفات الاخلاقية للانسان ذاته وبطباعه ايضا .

وبهذا الصدد يُعرّف سكينر الفرد على أنه كتلة من الأفعال المرتبطة بعوامل التدعيم فقط . فقد كتب سكينر : « ان الصورة التي نتجت عن تحليل علمي ـ هي ليست الجسم الذي كمنت فيه الفكرة ، بل الجسم الذي يُعتبر فردا بذلك المعنى الذي يتمتع فيه الجسم بمجموعة من الافعال »[٢٦] . وتُعبر قوانين سكينر هذه بدقة عن تناقض موقفه واصطفائيته الذي ظهر في التحويل التعسفي لوجهات النظر الطبيعية والوضعية والذاتية والمثالية بعض الشيء . ويلعب المحيط الاجتماعي في الحقيقة دورا عظيما في سلوك الانسان . كما يتكون الانسان بواسطة المحيط الاجتماعي وجملة العلاقات الاجتماعية . فالعلاقات الاجتماعية والروابط التي يعيش ضمنها هي التي تميزه عن الحيوان . وهو يستوعب المثل السائدة في المجتمع والاهداف والمباديء حيث ينعكس ذلك في النهاية على سلوكه وتصبح عاملا هاما لعلاقته بالمحيط وبالنشاط المُوجهين الى تغييره . ولذلك لا يجوز اعتبار سلوك الانسان نتيجة مباشرة لتأثير المحيط . وقد حُدّد سلوك الانسان بانه تفاعل معقد للصفات الفردية والعمليات الاجتماعية . ولهذا السبب تماما كانت تربية الانسان التي يجب ان تسير على اساس نظام القيم المحدد والذي تشكل بواسطة المحيط الاجتماعي مع حساب الخصائص الفردية للانسان ، هامة جدا . فاذا نحن رفضنا هذه الخصال سيكون تأثيرا بسيطا جدا على سلوك الانسان كما هو الحال عندما نهمل المصدر الاجتماعي لافكاره ورغباته وافعاله .

واثناء عملية التربية ، سيحتل « التعزيز » بالطبع مكانه ـ اي تشجيع او استنكار المجتمع لبعض افعال الناس . ولكن لا يجوز ان نوصل سلوك الناس ونظام التربية الى ردود فعل الانسان الاوتوماتيكية على نظام التعزيز كما فعل سكينر . وهو

ايضا ينسب النوايا والاهداف والمثل الى عامل التعزيز العرضي ولذلك فهو يرفض دوره الهام في تغييره للمحيط . وبرأيه ، فان «الانسان لا يؤثر على العالم بل العالم هو الذي يؤثر على الانسان » [٢٧] . ولا يرى سكينر ان سلوك الانسان اعقد بكثير من رد الفعل الاعتيادي على نظام التعزيز لان الانسان يختار بوعي تلك الافعال التي تتلاءم بدرجة كبيرة مع مصالحه وفهمه للمتطلبات الاجتماعية . وهو لا يتبنى هذه المتطلبات آليا بل يقيمها .

وطالما ان طبيعة السلوك الانساني تعتمد ، وفقا لرأي سكينر ، على تلك الوسائل (جزاء أو عقاب) التي تنطلق من المحيط فإن ادارة السلوك وتربية الانسان تتلخص ، من جهة ، في تشكيل رواشم* السلوك المحددة عند الانسان بمساعدة الوسائل التقنية ، والتي تقود الى ردود الفعل اللازمة على مطالب المحيط المراقب ومن الجهة الاخرى الى التحكم بالمحيط من اجل تطوير نظام التعزيز لان السلوك ، كما يرى سكينر ، يعتمد بصورة رئيسة على هذا النظام .

وبواسطة تطوير نظام التعزيز يمكننا ايجاد ذلك المحيط الذي لا تؤدي فيه الحوافز التي تقود الى السلوك غير المرغوب الوظيفة المطلوبة »[٢٨] . وقد اعتدنا ان نفكر ، يؤكد سكينر ، بان متطلبات الانسان منوطة به . وفي الحقيقة تتحدد هذه المتطلبات بواسطة المحيط . و« الناس خارج نظام التعزيز لا يقومون باي عمل ابدا او يقوم بعمل بسيط جدا » . كما ان الكثير يعملون بصورة سيئة ولكن ليس لانهم متقاعسون بل لان المبادرة الاقتصادية ليست فعالة كثيرا . «فالشباب يتركون المدرسة او الجامعة ، الا ان هذا لا يعني انهم لا يحبون المعرفة بل هذا يعني ان نظام التعليم نفسه لم يعد يناسبهم »[٢٩] . ورغبة في تعزيز فكرته حاول سكينر اثبات ان الناس يعملون بصورة سيئة لان اجورهم متدنية . ولذلك فالشباب كتب سكينر ، يسعون للمعرفة فقط في تلك الحالة اذا كانت هذه المعرفة ستساعدهم على ايجاد عمل او مهنة . وبالتالي فان سكينر ينفي دور العوامل الاخلاقية في اعمال الناس . وهو يعتبر « اننا نستطيع تكوين المجتمع الذي يمكن ان نحقق فيه تلك النتيجة بشكل اكثر نجاحا ، بواسطة تحويل اهتمامنا من حل القضايا الاخلاقية الى العوامل الخارجية »[٣٠] .

وقد سبق واشرنا الى ان « تكنولوجيا السلوك » ـ هي نظرية التحكم المتقن

بالمحيط ، من جهة ، ومن الجهة الاخرى التحكم بالانسان . فدور الانسان الاساسي يتعلق بقدرته على الاستجابة لعوامل التعزيز اضف الى ذلك ان الانسان يمكن ان يمتلك هذه القدرة بواسطة التمرن المناسب فقط ، معتمدا على غريزة حفظ الذات ، وليس على العقل او المباديء المحددة للسلوك . وبهذا الشكل يكون سكينر قد اوصل سلوك الناس الى القدرة للاستجابة لنظام التشجيع ولذلك فالانسان يختلف قليلا عن الحيوان المروض او عن الميكانيزم المنظم جيدا .

وبالطبع فقد احتج سكينر على تلك الاستنتاجات التي تتعلق بـ « تكنولوجية السلوك » لكن الكثير من مباديء نظامه تؤيد هذه الفكرة . ولهذا السبب اعتبر سكينر الدخول الى تحليل الانسان وطبيعته ممكنا تماما كالدخول الى تحليل الحيوان او مقارنة العمل البشري بعمل الميكانيزم المضبوط . ويقول ايضا : « الانسان كالآلة يخضع للقوانين الصارمة »[٣١] .

والى جانب ذلك فهو يحاول بعناد اثبات ان نظريته قد حددت الرقابة الفعالة جدا على السلوك الفردي . والسلوكية ، برأيه ، تساعد الناس على فهم انفسهم وادارة سلوكهم بصورة اكثر فعالية ، عندما يفهمون العوامل التي تُمتُّ للعمل . وفي العوامل ينحصر مصدر القيم »[٣٢] . وهو يؤكد ايضا ان تكنولوجيا السلوك قد مهدت السبيل لتطوير الفرد . ماذا يعني سكينر بذلك ؟

٢ . « تكنولوجيا السلوك » والمضمون الاخلاقي للفرد

لقد سبق وتمكنا من الاشارة الى أن سكينر قد عين لنظريته دورا كبيرا في تشكيل موقف الانسان الثابت من العالم . كما تنحصر مهمة علم السلوك ، يشير سكينر ، في الكشف عما يشعر به الناس تجاه الحقائق ، اما الشيء الرئيسي فهو تحديد ما يجب ان يتغير في سلوكهم من اجل تغيير موقفهم من الحقائق ، اي ، ايجاد الطريقة لجعل الناس سعداء . وهذا يتطلب منا التمييز بدقة بين الحقائق وخصائصها وتأثيرها القوي . « والاشياء ذاتها ستدرس بواسطة الفيزياء والبيولوجيا دون اية علاقة بقيمها . اما ما يتعلق بالتأثير القوي للاشياء فهو ـ ميدان علم السلوك وعلم القيم »[٣٣] .

واثناء التحدث حول ان « تكنولوجيا السلوك » قد شكلت موقف الانسان الصحيح من العالم لم يستطع سكينر عبور مثل هذه المراحل كاختيار وتقييم افعال الانسان من وجهة نظر الخير والشر ، والمرور على مسألة الحرية ومسؤولية الفرد وغير ذلك . ولكن سلوك الناس قد اعطي تقييما في هذه المقولات وانكشف موقفهم من العالم . وفي هذه الاثناء كوّن سكينر فهمه للسلوك الاخلاقي للفرد ولأهم المقولات الاخلاقية ، التي ظهر فيها السلوك . كما نذكر ان هذا الجزء من نظرية سكينر استحق عند مجموعة من الفلاسفة البورجوازيين خاصة تقييما إيجابيا . ولكن كيف تبدو نظرية سكينر الاخلاقية عمليا ؟ وما هو فهمه لاهم المفاهيم الاخلاقية ؟

وطبقا لرأي سكينر فان مصدر الاخلاقية ينحصر في عوامل التعزيز الخارجية »[٣٤]. كما يعتبر السلوك اخلاقيا بمقدار ما يجبذ من جانب الآخرين . نشير هنا الى النقطتين المنبثقتين عن مثل هذاالفهم للسلوك الأخلاقي . أولا ـ انه يستثني المقياس الموضوعي وامكانية الحكم على الفعل من حيث اهميته الاجتماعية : فمن اجل تقييم الفعل على انه خير يكفي ان يكون قد حصل على موافقة المحيط المراقب . ثانيا ـ السلوك الاخلاقي بمفهوم سكينر يستبعد اختيار الافعال على اساس دوافع الفرد واهدافه . وفي هذه الحالة يفقد الفعل خصوصية الفعل الاخلاقي او اللاأخلاقي تماما . كما تختفي ذات الفعل الاخلاقي من نظرية سكينر عمليا . ويبدو ان التمتع بالأخلاق أو اللاأخلاق ، برأيه ، لا يقع تحت سيطرة الانسان لأن ذلك يعتمد على المحيط وعلى أساليب تعزيزه .

وهو يعتبر ان « السلوك يمكن ان يتغير اذا تغيرت الظروف الخارجية والوظائف التي تؤديها »[٣٥] . ولذلك يُلقي سكينر مسؤولية سلوك الانسان ومسؤولية غياب نظام القيم المحدد لديه على عاتق الظروف . وهو لا يرى ذلك الجزء من المسؤولية الذي يقع على ذات العمل ، الذي يجب ان يكوّن عالمه الخاص انطلاقا من الضرورة الاجتماعية . كما يجب ان نشير الى ان مجموعة الفلاسفة البورجوازيين قد ادركوا في المناقشات التي دارت حول نظرية سكينر المغزى الحقيقي لافكاره والذي هدّم في الحقيقة علم الاخلاق . ولذلك فقد اشار ل. هيان الى ان نظرية سكينر حذفت امكانية الاختيار الاخلاقي ، اولا ـ لان الاختيار نفسه ، وفقا لرأي سكينر ، محدد وراثيا ؛ ثانيا ـ ولانها لا تعتبر اي شيء سوى انه نتيجة للتعزيز الايجابي . ويتابع

هيان ، لا يوجد مكان في نظرية سكينر بالتالي حتى للواجب بمعناه الاخلاقي لان الاخير مرتبط بصورة لا تنفصم بحرية الاختيار . وبعبارة اخرى ، يختتم هيان ، « ان نظرية سكينر حطمت امكانية دراسة الاختيار الاخلاقي على اساس عقلاني »[٣٦] .

اذا كان التصرف الاخلاقي او اللاأخلاقي فوق طاقة الانسان واذا كان الانسان عاجزاعن تحمل مسؤولية طبيعة القيم الاخلاقية التي استوعبها ، تصبح المسؤولية الاخلاقية في حقيقة الامر مجهولة . وكأنها تقع خارج الانسان اذا كانت كل افعاله ـ نتيجة لوسائط التعزيز الاكثر او الاقل فعالية . وهل يمكن عند ذلك ان نطرح مسألة تطور الفرد الاخلاقي ؟ وهنا يربط سكينر ذاته نظريته في « تكنولوجيا السلوك » ، كما سبق واشرنا ، بالتطور الاخلاقي للفرد .

اما لحظة الانطلاق بالنسبة لسكينر فقد كانت هي فكرة التطور الارتقائي للحياة العضوية التي استخدمها لتطوير الانسان . ويجب ان يخضع تطور الانسان للقيمة الرئيسة ـ مبدأ التعايش ، اي ، التأقلم الامثل مع الوسط المحيط وبروز دوافع جديدة عند الانسان . كتب سكينر « ان السلوك من وجهة نظر النظرية العلمية محدد وراثيا بانه يقود الى التطور الارتقائي للانواع وبالظروف التي يعيش ضمنها الانسان »[٣٧] . وقد صاغ سكينر هذه الفكرة نفسها في عمله « التأمل بالسلوكية » ولكن بدقة اكبر . « وعلى الرغم من الاختلاف في الزمن فان السلوك الفعال يتمتع بتشابه مذهل للانتقاء الطبيعي . وهو يمهد السبيل لتكييف او لأقلمة الانسان مع المحيط . وهذا كله يُوجه سلوك المستقبل »[٣٨] . لكن ذلك يعتمد ايضا على نظام التعزيز الذي يساعد على تشكيل دوافع جديدة عند الانسان والتي تسمح له بالتكيف بفعالية أكبر مع المحيط الخارجي . ويعتبر هو أن «امكانية التأثير الجوابي لا تستغني عن أن جميع عوامل التعزيز تستمد قوتها في نهاية المطاف من الاصطفاء المتطور »[٣٩] . وكتب في مكان آخر ان « السلوك الفعال قد تشكل وراثيا تماما كالهضم او الحمل »[٤٠] . وفي مصطلحات عملية التطور حدد سكينر ايضا تلك المقولات الاخلاقية الهامة كالخير والشر . واضاف سكينر يقول « ان الحوافز تُعزز وتخلق الظروف التي يحس الانسان بانها هي السعادة لان نتائجها تناسب التطور الارتقائي »[٤١] .

وما دام تطور الانسان وتكيفه مع الوسط المحيط يعتمد ، طبقا لرأي سكينر ، على التأثير المعزز للحالة فان الخير والشر كمقولتين اخلاقيتين اساسيتين يجب ان يكونا مشروطين بالتأثير المعزز . وهو يؤكد ان الشيء الذي نسميه « خيرا » هو الشيء الذي يعمل من اجل سعادتنا او من اجل سعادة الناس الآخرين ، فقط في ذلك الوقت عندما يُعزز هذا الشيء سلوكنا بالفائدة »[٤٢] . كما يؤكد سكينر معارضا انصار مذهب اللذة ان نشاط الناس لا يقتصر على تجريب اللذة بل في عمل الخير الذي يتلخص في عوامل التعزيز الايجابية . وبالتالي يورد سكينر بعناد تلك الفكرة بان الاخلاقية - ليست خاصية الانسان ذاته التي يُعبر عنها في سلوكه (بما في ذلك دافع العمل) بل خاصية المحيط فقط ، والاصحَ ان نقول خاصية وسائل التعزيز التي تؤثر على افعال الانسان .

وبهذا الصدد اشار كارل ماركس في كتابه « رأس المال » الى ان «الانسان لا يغير الشكل الذي قدمته الطبيعة فقط ؛ حيث انه بالاضافة الى ما اعطته اياه الطبيعة يقوم بتحقيق هدفه الواعي الذي يحُدد كالقانون طريقة وطبيعة افعاله والذي يجب ان يخُضعه لارادته »[٤٤] .

ويصب سكينر نار انتقاده على تلك المدارس في علم الاخلاق وعلم النفس التي تعترف كمبدأ انطلاق بنشاط « الانسان المستقل ذاتيا » وبافعاله المجردة من الاسباب الموضوعية ، حيث يعتبر ذلك ، برأيه ، دلالة رئيسية على انعدام علميتها . وكتب هو ايضا « كانت الخطيئة القديمة هي وجهة النظر التي بحثت عن حل للمسألة في طبيعة الانسان المستقل وليس في المحيط الاجتماعي الذي ظهر خلال التطور . . ولكن يمكن ان يكون قد تشكل بدقة في الانجازات المعاصرة »[٤٥] . ولكن حتى في تلك الحالة عندما يُعرف ممثلو هذه النظريات الحريةعلى انها غياب للرقابةمن جانب الوسط المحيط وظروفه « السيئة » فهم يوجهون الاهتمام الرئيسي الى هذه الظروف وليس الى طريقة تأثيرها على الانسان بل على حالته الداخلية وعلى ما يحُس به الانسان عندما يكون حرا . ولذلك فبمثابة مهمة رئيسة لتحقيق الحرية اقترح ممثلو هذه المدارس مسألة تغيير وعي واحاسيس الانسان . وقد تلخص مطلب سكينر في ان علم السلوك يجب ان « يتخلص من الانسان المستقل »[٤٦] .

وبعد دحض مفهوم الحرية الذاتي - المثالي الذي عبر عنه خاصة مذهب

الوجودية بدقة ؛ بدا وكأن سكينر يحاول اعطاء مفهوم الحرية فهما علميا ، انطلاقا من الظروف الاجتماعية .

وفي الحقيقة فقد تلخص مغزى انتقاد سكينر لنظرية « الانسان المستقل » في استبعاد الحرية والكرامة ، اي ، استبعاد تلك الصفات التي تميز بصورة جذرية سلوك الانسان عن سلوك الحيوان .

وقبل كل شيء فقد رفض سكينر وجود حاجة للحرية عند الانسان ، ويبدو ان الحرية تتلخص في السعي لاستبعاد الصفات «السيئة» من الوسط الاجتماعي حتى يستطيع الانسان العيش والتكيف بشكل افضل مع هذا الوسط كما يهرب من الامراض والحروق والظواهر السلبية الاخرى . وكتب سكينر « ان نضال الانسان في سبيل الحرية لم يتم بفضل الرغبة في البقاء حرا ، بل بفضل بعض العمليات السلوكية التي تميز الكائن البشري والتي كانت نتيجتها الرئيسية هي الرغبة في الابتعاد أو الهروب مما يسمى بالصفات « القبيحة » للوسط المحيط »[٤٧] .

وحرية الانسان ، برأي سكينر لا يمكن ان تستخدم لاغراض التحويل الجذري للظروف الاجتماعية ، كما انها تتحدد فقط بتغيير عوامل التعزيز . « والحرية ، يؤكد سكينر ، هي مسألة عوامل التعزيز وليس المشاعر التي تكملها هذه العوامل »[٤٨] . وبنتيجة التعزيز الايجابي يشعر الفرد بانه حر ويتحدث عما يملك وعما اعجبه وعما يرغب في امتلاكه »[٤٩] .

ويبدو ان تلك الحقيقة التي تقول بان الحرية السلوكية للانسان تتحدد في الحقيقة بمراقبة الوسط المحيط ونظام تعزيزه الذي لا يتعارض نهائيا مع جوهر الحرية الحقيقي والتي تقود الى السيطرة الواعية على الظروف . كما سعى سكينر لان يثبت ان اعلى تعبير عنها كدليل عمل هو قدرة الانسان للوصول بسلوكه الى تغيير عوامل التعزيز[٥٠] .

وبهذا الشكل نستطيع رفع مردود العمل بواسطة تطبيق نظام العقوبة . ولكن اذا كان الانسان سيتهرب من مثل هذا التعامل فسيضطرنا لتغيير تأثير المحيط وسيعمل بصورة اكثر مردودية بسبب نظام التشجيع . وطالما اننا نعرف ان عوامل التعزيز الايجابية « تعمل » والعوامل السلبية ـ « لا تعمل » ، فاننا نستطيع ، يشير

سكينر ، ضبط المجتمع بصورة افضل بكثير وبالتالي يستطيع بلوغ حريته . وبرأيه فإن الناس يفعلون ما يرغبون في فعله ولكن ليس ما نجبرهم على القيام به . وفي هذا ينحصر مصدر القوة الهائلة للتعزيز الايجابي - وهو لا يُقدم مسوغا للتمرد بحرية . ولا يستطيع المحيط الاجتماعي ضمن الخطة الموضوعة بدقة مراقبة النتيجة النهائية للسلوك بل مراقبة نزعاته - الدوافع ، والرغبات والارادة . اما الامر الاكثر فضولية فينحصر في ان مسألة الحرية لن تظهر ابدا في هذه الحالة »[51] .

ومن غير الصعب ان نشير الى ان هذا النوع من الافعال التي استشهد بها سكينر قد اظهرت وهم الحرية فقط ، لان افعال الانسان لم تبدو هنا اطلاقا على انها نتيجة للهدف والاختيار الواعيين . وهو يُحقّق ذلك الهدف ، (بصرف النظر عن طبيعته) الذي وضعه امامه المحيط المسيطر دون تفكير بمدى خدمة هذا الهدف لمصالحه . وتكمن القضية كلها في ان الانسان ينفذ جميع مطالب المحيط طواعية اذا قُدّم له التشجيع اللازم . ولذلك اكد سكينر مرارا انه من اجل سعادة الانسان لا بد من تعزيز رقابة الوسط المحيط على سلوكه . وهذا مرتبط قبل كل شيء بالاستخدام المتقن للاساليب التقنية وبالدرجة الاولى الاساليب الهندسية . وهنا ينكشف بشكل كامل الغرض الاجتماعي لـ «نظريته في السلوك» التي اعلنت بواسطة الوسائل المتقنة لاجبار الناس على السلوك بالشكل الذي يعود بالنفع على من يتحكم بهم ، وبنفس الوقت متظاهرا بان الانسان يتصرف بحرية !

وبالتالي ، فالحرية بمفهوم سكينر - هي البراعة في الغاء التأثير السلبي لعوامل المحيط الاجتماعي والتمتع بالقدرة على الرد على تأثير عواملها الايجابية . وبما ان هذه البراعة ليست نتيجة للاختيار العقلاني ، فهي لا تربّي عند الانسان الموقف السليم من الحياة ولا تُكوّن عنده تلك الصفات (الارادة ، الطبع ، فهم مضمون الاحداث الجارية ، نزعتها) التي لا بد منها لاختيار افعالهم . ومن اجل بلوغ الحرية بمفهوم سكينر يكفي ان يتكون عند الانسان بمساعدة الرقابة التقنية مجموعة من الخبرات الاوتوماتيكية التي تسمح له بالاستجابة بشكل مناسب لمتطلبات المحيط الخارجي من غير اظهار ارادته الخاصة او رغبته اثناء ذلك .

وننوه هنا الى ان سكينر يؤكد باستمرار على « حيادية نظريته في السلوك . لكن مضمون تصوره عن الحرية شأنه شأن نظريته حول « تكنولوجيا السلوك » ، ونصاله

موجهة ضد الفهم الماركسي للحرية كضرورة مدركة للافعال طبقا لقوانين التطور التاريخي . بيد ان الشيء الرئيسي ينحصر في ان الحرية الحقيقية لا تكتفي بمعرفة العالم او تغييره بمساعدة الوسائل العلمية ـ التقنية لـ « تحديد الحضارة » ، كما يؤكد سكينر . وتحتاج الحرية الى تحويل جذري للعلاقات الاجتماعية على اساس متطلبات الخبرة التاريخية ، والقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي التي اكتشفتها الماركسية . كما يُبالغ سكينر في قدرة علم النفس على ادارة سلوك الانسان . وبواسطة اعطاء علم النفس صفة المطلق وتضخيم اهميته فان سكينر يرى فيه الشرط الاساسي لتغيير الانسان والمجتمع .

والحريــة بمفهوم سكينر لا تجعل من الانسان مسؤولا عن مصيره ، بل على العكس ، تحُرر الانسان كليا من ضرورة تحديد قيمة الافعال . وهو يحاول للتأكيد بان الضرورة لتقييــم افعال الناس وشجبها او مدحها ستختفي في المستقبلْ . والناس سيخضعون للقانون المُصنّع والذي وضع اساسا لسعادة جميع الناس .

وبعبارة اخرى ، فان سكينر يسعى لاستبدال نظرية التربيـة بـ « فن علاج الامراض الباطنيـة » ! وفي حقيقة الامر هذا يعني التخلي عن تكـوين الشخصيـة الفعالة ، التي اهتم بها سكينر بادئا باحداث « نظرية تكنولوجيا السلوك » !

كيف تسير الامور فيما يتعلق بكرامة الفرد ؟ فاذا كانت الحرية مرتبطة وراثيا بالتعزيزات السلبية والعرضية للمحيط الاجتماعي اي ، مرتبطة بالقدرة على التهرب منها ، فان سكينر يربط كرامة الفرد بالتعزيز الايجابي وبعوامله . ويشير هو : « نحن نحترم السلوك بذلك المعنى الذي نحترم به التدعيـم المناسب »[٥٢] ، حيـث نشعر عند ذلك باننا سعداء . كتب سكينر « نحن سعداء في الوسط حيـث يدّعم بصورة فعالة النشاط المثمر للناس »[٥٣] .

والحديث يدور ، بالتالي ، حول ان الانسان سيشعر بالكـرامة الخاصة فقط لان افعاله ستمدح من قبل المحيط المراقب . اما فهم الكرامة كتعبير عن قيمة الفرد ، التي انكشفت في طبيعة اختيار الانسان لأفعاله ، وفي فهمه لمعناها الاجتماعي فقد اعلن سكينر ان موضته انتهت ، وطبقا لرأي سكينر ينتج ان التطابق العرضي لافعال الانسان مع رغبته ومع مصلحة الـوسط المحيـط يُشكل اساس الكـرامة التي ، كالحرية ، غُرست في نظام التدعيم ذاته .

وهذا يُعزز مرة ثانية الاستنتاجات بان الذات الفاعلة ليست هي القيمة الاخلاقية بل وسائل التأثير على هذه الذات . وفي هذه الحالة تزول الحاجة الى تربية تلك الصفات الاخلاقية التي تشكل كرامة الانسان عند الانسان ذاته . كما تزول الحاجة ايضا الى تغيير الظروف الاجتماعية التي تضمن للانسان امكانية استخدام الحرية . ونظرية التعزيز عند سكينر لا تضمن للانسان الحرية والكرامة الشخصية ، لكنها ، تسمح ، حتما ، ببرمجة سلوكه . وبهذا الشكل تفتح نظرية « تكنولوجيا السلوك » آفاقا واسعة للطبقة الحاكمة للمجتمع الرأسمالي من اجل التحكم بوعي الجماهير مكملة الاساليب التقليدية لقمع غرائزها وتلك الافعال التي تظهر فيها فاعليتها بقوة متميزة . وهذه الاساليب التي اظهرت بالشكل العصري ، تبدو «علمية» مما يسهل الى حد كبير على البورجوازية حل المسألة الرئيسية - إيجاد الخاضعين لارادة تماثيلها الجامدة . هذا هو المدلول الاجتماعي موضوعيا لـ « التكنولوجيا السلوكية » عند سكينر. وكمقرر «صارم » فان سكينر لم يترك مكانا لاظهار ارادة الانسان الحرة ونواياه ؛ حيث ان الانسان يعتمد في سلوكه بخنوع على الاحداث الجارية رغما عنه . ويقول سكينر « ان ما ينوي الانسان فعله » يعتمد على ما فعله في الماضي وما حصل في الوقت الحاضر »[10] .

ومهما كان نوع الدوافع « السامية » التي تقدم بها سكينر لتكوين نظريته « تكنولوجيا السلوك » فقد عبر فيها بوضوح عن احتقاره للانسان . ولذلك ليس بمقدورها ان لا تثير الاستياء الصريح ليس فقط لدى ممثلي العلم الماركسي حول الانسان بل وحتى لدى العديد من الفلاسفة البورجوازيين الذين يثمنون المثل الانسانية . ويشير العديد منهم الى فساد « علم السلوك » عند سكينر الذي اظهر فيه النظرة المورفولوجية الحيوانية الى الطبيعة البشرية : حيث يختفي العقل والتقاليد والثقافة ، اما حرية وكرامة الفرد فقد قدمت على شكل اسطورة غريبة . وينتج من ذلك ان الاسلوب الافضل للهروب من مجتمع النزاعات او الصدامات - هو حرمان الانسان من امكانية العمل ، بواسطة الاعتماد على العقل ، وتوديع « الاسطورة العتيقة» حول الانسان وكرامة الفرد واجبار الناس على التفكير بالطريقة الافضل لـ « العيش » والتكيف مع النظام القائم . وطبقا للملاحظة السديدة للبروفسور البورجوازي المعروف في فلسفة القانون هـ . بيريل مان فان اسلوب سكينر

واحاديثه عن تطوير الحضارة موجهة في نهاية المطاف لاستبدال النظام السياسي القائم بمساعدة النظرية السلوكية بنظام الاستبداد المتنوّر »[55] .

ان « تكنولوجيا السلوك » عند سكينر قطعت الطريق الى الفهم العلمي لمضمون الانسان ولعملية تكون احتياجاته وما الى هنالك . كما انحطّ او انحدر سلوكه الى مستوى الماكنة التلقائية او الحيوان الذي « يراقب » المحيط الخارجي ارتكاساته . فمثل هذا المدخل الى سلوك الانسان الذي يبخس قيمة الفرد ويقمع حريته وكرامته يُسهل التحكم بوعيه وسلوكه . كما تعتبر مسألة ادارة سلوك الناس واحدة من اعقد المسائل . فهي مرتبطة بصورة وثيقة بالتربية التي لا تتحقق بمساعدة الوسائل التي اعدها علم التربية وعلم النفس وعلم الاخلاق والعلوم الاخرى فقط بل وقبل كل شيء بسير العمل وبتأثير جملة عوامل الحياة الاجتماعية . واستنادا الى تقييم نظرية تكنولوجيا السلوك انطلاقا من هذه المواقف يجب ان نقول انها تتمتع بطبيعة قاصرة وتخدم مصالح الاوساط الحاكمة للمجتمع الرأسمالي .



الفصل السادس

اخلاق مذهب المنفعة

لقدأعتبرت الستينات والسبعينات من عصرنافي الغرب احياءً واضحا للاهتمام بمذهب المنفعة . فممثلو الاتجاهات المختلفة في الفلسفة البورجوازية يعتبرون هذا المذهب من اكثر الانظمة معيارية وحيوية وغنىً في المضمون كما يعطي جوابا على الاسئلة : لماذا يجب على الناس ان يكونوا اخلاقيين ؟ وما هو الشكل الذي تخدم به الأخلاق الفرد؟ ، وكيف يجب ان تكون مباديء سلوك الناس في الحياة الاعتيادية . كتب ج . هارسانوي « النفعية ـ نظرية اخلاقية جذابة جدا ليس فقطمن وجهة النظر العقلية بل والعملية . وهي تقترح تفسير احكامنا الاخلاقية البسيطة والواضحة تماما والتي تظهر كمضاعفة للمنفعة الاجتماعي » ! وبواسطة الـدفاع عن نموذجه من الاخلاق النفعيـة فان عالـم الاخلاق الامريكـي المعروف م. زينغر يعتبر ان هذا الاتجاه فقط هو الذي « يُرسي القاعدة لتشكيل نظام الاخلاق المنطقي والمعياري » . وهو يؤكد فيما بعد ان مذهب المنفعة يسمح بـ « فهم الحالـة التي تبرز فيهاالمسائل الاخلاقية ويُبينّ العوامل والـظروف الـلازمة من اجل حلها المقنع »[٢] . اما التأثير المتزايد لمذهب المنفعةفي الظروف المعـاصرة فقـد اشـار اليه حتـى اولـئـك الممثلون البارزون لعلم الاخلاق المعاصر امثال : ف. فوت ، ب. نويل ـ سميت ، ر. هيير

وغيرهم ، مع انهم بعيـدون عن مشاركته موقفه . فالفيلسوفة فوت ، على سبيل المثال ، تفسر تأثير النفعية بانهـا تشتمـل الجـواب على احـدى المسائـل المركزية في ميدان الاخلاق ـ ما هي الاهمية التي تتمتع بها مسألة الجدوى الاجتماعية للفعل في تحديد الشيء الصحيح او غير الصحيح . اما نويل ـ سميث فيفسر تأثير اخلاق النفعية بانه بواسطة تقديم واقتراح التصور العام عن السعادة كمقياس للاختيار خلق التوهم بوجود مقياس عام وموضوعي للاختيـار . كما يُوجد في الغرب الـكثير من الاعمال التي كرست لاخلاق مذهب المنفعة واشكـالها المختلفة[4] . وعلى صفحات المجلات الفلسفيـة البورجوازيـة الرئيسيـة دارت المناقشات حول امكانيـة مذهب المنفعة لانعاش المناخ الاخلاقي للعالم الرأسمالي وحول الشكل العصري له الذي يُعتبر اكثر حيوية . كما جرت النقاشات ايضا حول مسألة اختلاف النفعية المعاصرة عن شكلها التقليدي .

وبرأينا فان ربط تأثير اخلاق مذهب المنفعة في الغرب بالمقيـاس المـوضوعي للاخلاق الذي زعموا انها اقترحته وكذلك بتحديـد سبل تحقيـق كل فرد للسعادة الحقيقية يُعتبر غير شرعي . فانتشار شعبية النفعية ـ بدا وكأنه مبدأ منسي ـ يُفسر ببقاء مبدأ الفائدة الذي تشكل في القرن الثامن عشر والحساب التجاري كقوة اساسيـة دافعة لسلوك الانسان هو المبدأ الرئيسي الـذي يُعبر عن مغزى الحيـاة البشريـة في المجتمع الرأسمالي .

ويربط المفكرون البورجوازيون بمذهب المنفعة الامكانية لايجاد طريقة جديدة لاثبات الفرديـة والملكيـة الخاصة ، اما الشيء الـرئيسي فهو التظاهر بان مصالـح الاحتكارات لا تتعارض اطلاقا مع مصالـح الـطبقة الكـادحة . كما يحتج مذهب المنفعـة على اقـرار انسجـام المصلحـة الفـردية والاجتماعية ، وعلى تحقيق «السعادة العظمى لاكبر كمية من الناس » . وفي القضيـة التي اشرنا اليها رأى اتباعه ذلك الاساس الذي يبدو وكأنه عائقا للمذهب النسبي في علم الاخلاق[5] . وقد بدا ايضا ان مذهب المنفعة مبدأ مريـح جدا لبرهنة « اخلاق الاستهلاك » التي اصبحت بالنسبة لضيّق التفكير البورجوازي المعاصر هدفا حياتيا ومغزى للحيـاة ومضمونا للسعادة . اضف الى ذلك انه « كاثبات » بان البورجوازية تهتم بسعادة كل فرد وانها ترى هدفها الاساسي في الارضاء الاقصى لاحتيـاجاته ، فقد سعى انصار النفعيـة

لاستخدام رفع مستوى حياة الجماهير الكادحة وتغيير تركيب الاحتياجات بالمقارنة مع فترة تطور الرأسمالية قبل نشوء الاحتكارات . وفي الحقيقة فان اسباب هذه التغييرات تكمن في التزايد الموضوعي لانتاجية العمل ومضاعفتها وخصوصا في ظروف الثورة العلمية التقنية والامر الرئيسي هو انها تعتبر نتيجة لنضال الجماهير الكادحة الطبقي المستمر من أجل حقوقها .

وبواسطة استغلال البورجوازية الاحتكارية المنتفخة للمواد الاستهلاكية بصورة مصطنعه حاول انصار النفعية ان يثبتوا ان المجتمع الرأسمالي المعاصر خلق الظروف الحقيقية لتوفير « السعادة العظمى لاكبر عدد من الناس » . ولكن من المعروف جيدا ان مثل هذا النوع من الاحتيال قد خدم غرضا واحدا ـ هو تأمين المستوى الثابت والعالي للطلب على البضائع المعروضة من اجل الحصول على ارباح فاحشة .

وبعد تحليل اسباب انتشار نظرية النفعية في المجتمع الرأسمالي المعاصر يجب ان نشير الى التالي . اولا ـ لا بد من الاخذ بعين الاعتبار ان ممثلي هذه النظرية يبدو وكأنهم اخذوها من عالم التجريد . ورغم كل الاختلافات القائمة بين الناس فقد كان هدف النفعية واقعيا بالنسبة لهم خلافا لغرض الوضعية المنطقية . عدا عن ذلك فان اهتمامهم اثير بصورة مصطنعة بواسطة البورجوازية التي بذلت كل جهودها من اجل صرف الجماهير عن النضال الحقيقي في سبيل حقوقها . كما راقت للناس صيغة مسألة ربط السعادة الفردية بسعادة الناس الآخرين . و (القضية الاخرى هو ان مذهب المنفعة قد حل عمليا هذه المسألة) . وهناك الكثير من السُذّج الذي أصمتّهم الدعاية البورجوازية وبدت لهم افكار النفعية حول الاسلوب التجريبي لتقييم السعادة او خير الفرد الذي يتمتع بنظرهم باهمية اجتماعية كبيرة مغرية للغاية وهامة .

وفي اعمال المؤلفين البورجوازيين التي كُرست لتحليل مذهب المنفعة المعاصر وانعكاساته المختلفة ظهرت بدقة كافية النزعة لمواجهته بالنفعية الكلاسيكية . وتحدث مؤلفو هذه الاعمال عن « التحويل » الجذري للمبدأ القديم ووصفوا النفعية المعاصرة بانها اكثر النظريات فعالية وقابلية للحياة كونها تحتل مكانا بارزا في علم الاخلاق . ولكي نبين اين تنحصر خصوصية المرحلة المعاصرة في تطور اخلاق

مذهب المنفعة وهل تغير مدلوله الاجتماعي ، لابد من مقارنته بالشكل الكلاسيكي لهذا النظام .

١ . النفعية عند أ . بنتام و ج . ميل

ان مبدأ النفعية في تاريخ علم الاخلاق مرتبط باسمي المفكرين الانكليزيين إ. بنتام وج. ست. ميل. وقد سمي ميل هذا النظام الـذي وقع في اساسه مبدأ المنفعة بالنفعية . ومنذ ذلك الـوقت دخل هذا المصطلـح الاستعمال الـواسع عند مؤرخي الفلسفة البورجوازيين في علم الاخلاق .

وقد اتصف مذهب المنفعة الكلاسيكي بثلاثة نقاط رئيسية :

١) . الفعل لا يعتبر صحيحا او غير صحيح بذاته ، بل بناء على نتائجه ؛ ٢) تُقاس نتيجة الخير أو الشر بالسعادة او بالتعاسة التي وصلت اليها الافعال ولذلك تبدو صحيحة تلك الافعال التي تقود الى السيادة العظمى ؛ ٣) . وخلافا للانانية الاخلاقية التي يهتم كل انسان بناء عليها فقط بمصلحته الخاصة ، فان مذهب المنفعة يعتبر ان مصلحة الانسان هامة بالنسبة له بنفس حجم اهميـة مصلحة الناس الآخرين . هذه النقاط برزت بشكل واضح في اعمال واضعي اخلاق النفعيـة او مذهب المنفعة .

وطبقا لرأي بنتام فهناك قوتان توجهان سلـوك الانسان : المعاناة واللـذة ، اللتان تحددان ما يستطيع الناس فعله وما يجب عليهم فعلـه . ومن هنا استخلص بنتام مبدأ المنفعة او السعادة العظمى ، التي تُعتبر المبدأ الرئيسي لاخلاقه . كما وضع بنتام مبدأ المنفعة في اساس تحديد الخير والمقولات الاخلاقية الاخرى . والاكثر من ذلك ان بنتام قارن في الحقيقة المقولات الاخلاقية مع المنفعة واللذة . وكتب بنتام : « اما عن الفعل المطابق لمبدأ المنفعة يمكن ان نقول دائما . . . ما هذا ، وما يجب ان يكون منفذا . . والكلمات التي يمكن توضيحها بهذا الشكل : يجب ، جيد ، سيء وغيرها من الكلمات المشابهة تشتمل على معنى ؛ واذا فُسرت بطريقة مغايـرة فهذا يعني انها لا تحمل معنى . . . فمعنى العمل الجيـد او السيء ، الضروري او غير

الضروري والصحيح او غير الصحيح يعود الى اعمال الشخصيات المستقلة والى اعمال الحكومات تبعا للفائدة .

اما عن الاختلاف بين السياسة والاخلاق فهو ان السياسة تدير اعمال الحكومات والثانية ـ تدير افعال شخصيات محددة ؛ لكن غايتها واحدة ـ السعادة . أما ماهو جيد سياسيا لا يجوز أن يكون سيئا اخلاقيا ، واذا كانت القواعد الحسابية صحيحةبالنسبة للاعداد الكبيرة يجب ان تكون صحيحة ايضا بالنسبة للارقام الصغيرة »[٧] . وبهذا الشكل يشارك بنتام ، كما نرى ، في موقف المثقفين حول التطابق الكامل للسياسة والاخلاق . وهو يعتبر ايضا ان الاحساس بالميل والنفور الذي يُعبر عن ميل الانسان الى الافعال المحددة يتناقض (ولكن ليس دائما !) مع مبدأ المنفعة . كما يجب ان تكون هذه الاحاسيس او المباديء المماثلة مدققة بمساعدة هذا المبدأ ، والا بطل الاعتماد عليها .

واستخدام مبدأ المنفعة في تقييم الافعال لا يعني ، برأي بنتام ، ان المقياس الرئيسي لتقييم الفعل هو دوافعه بل نتائجه . والدوافع بحد ذاتها لا تكون سيئة او جيدة . ومع ان بنتام يُسلّم بان الدوافع المحددة ذات الاحتمال الاكبر من غيرها تقود الى الافعال المفيدة ، اي ، انها تضاعف اللذة ، ولكن بالضبط اللذة كسعادة وليس كدافع يكسب الفعل صفاتا اخلاقية . ويكرر بنتام مرةومرة ان « المسوغ الوحيد الصحيح للفعل . . . لديه تصور عن المنفعة » وانه يحتوي على المبدأ الحقيقي للفعل » في اية حالة ؛ ومع ان الدوافع تستطيع تفسير سبب القيام بهذا الفعل او ذاك الا ان « مبد المنفعة وحده فقط يمكن ان يكون سبب امكانية وجوب تنفيذ الفعل »[٨] . ولهذا السبب اشار كارل ماركس و ف. انجلز بتهكم في عملهما « الايديولوجية الالمانية » الى ان « الانف عند بنتام يجب ان يهتم بشيء ما قبل ان يعزم على الشم »[٩] . وقد كانت العقوبات هي محرض الفعل الذي اجبر الانسان على السلوك طبقا لمبدأ المنفعة وقواعد السلوك المنبثقة عنه . تحدث بنتام عن ٤ انواع من العقوبات : الفيزيائية (النتائج الطبيعية للافعال ـ مرضية وغير مرضية) ؛ والسياسية (التشجيع والعقوبة من جانب الدولة بسبب اعمال معينة) ، والاخلاقية (الاستحسان او الشجب من جانب الناس الآخرين والرأي العام) ، والعقوبات الدينية (المكافأة والعقوبة المتوقعة من المخلوق السامي) . ومن بين هذه العقوبات

كانت العقوبة الجسدية ثابتة وغير مقيدة بشروط . » تستطيع قوى الطبيعة ان تعمل لوحدها ؛ ولكن لا السلطة الاجتماعية ولا الناس اجمالا ولا الله (اذا كان الحديث يدور حول العقوبات التي تتعلق بحياة الآخرة وليس عن الحياة الدنيوية) لا يستطيعون التصرف والعمل الا من خلال قوى الطبيعة[١٠] .

كما لم يشر بدون سبب في مؤلفات الكتاب البورجوازيين حول تاريخ علم الاخلاق الى انه لا مكان للاخلاق عمليا في عقوبات بنتام . والاخلاق لم تظهر بواسطة نداء الضمير بل بواسطة رأي الناس الآخرين او الرأي العام . وهل كان الحديث يدور في جميع استدلالات بنتام حول مقياس اختيار الافعال وحول تقييمها وحول « العقوبات » التي ينسجم معها الشخص الفاعل ، ويتمتع بالمدخل النفعي الفعال . وفي الحقيقة لا يوجد في اخلاق بنتام اختلاف بين الفعل ومعناه الاخلاقي وبين المنفعة والخير الاخلاقي وبين ما يجب ان يقوم به الناس انطلاقا من المصلحة الشخصية وما بين ما يجب ان يفعلوه . وبهذه المناسبة لم يستطع بنتام ان يرفض الاجابة على السؤال الذي طرحه : كيف يجب على الانسان ان يتصرف في حالة ما ، وماذا عليه ان يعمل بصرف النظر عن مصلحته الشخصية وفي بعض الحالات خلافا لها .

والأشياء المطابقة لمبدأ المنفعةفي اخلاق بنتام تعزل الفرد وتجرده من مضمونه الاخلاقي . وافعال الناس لا تختلف فيما بينها من حيث الطبيعة الاخلاقية لان سلوكهم كما سبق واشرنا يتحدد بواسطة الحساب التجاري . كتب ف. انجلز : « ان بنتام لا يُنظم العلاقات الانسانية طبقا لقوانين الملكية وقوانين الاشياء »[١١] . اضف الى ذلك ان نموذج الطبيعة البشرية الذي استخلص بنتام منه قانون السلوك هو الشخصية البورجوازية . اما الصفات التي تميز البورجوازية فينسبها بنتام الى الانسان عموما ، معتبرا اياه خارج التاريخ وبعيدا عن التطور . كما لم يطرح بنتام اطلاقا مسألة تغيير الانسان ضمن ظروف اجتماعية معينة . وهو كما كتب ماركس ، يشبه البورجوازي الضيق الفكر المعاصر ـ وخاصة البورجوازي الانكليزي بالانسان العادي عموما . وكل ما هو مفيد لهذا الصنف من البشر وعالمهم يتخذ على انه مفيد بحد ذاته . وبواسطة هذا المقياس يقيس بنتام الماضي والحاضر والمستقبل »[١٢] . وكم كبيرة هي الدرجة التي يبدو فيها المجتمع عند بنتام مجردا .كما ان الانسان ،

برأيه ، لا يستطيع القيام بأي شيء غير مفيد بالنسبة لذاتـه . وفي هذا المعنـى فان تضحية الانسان بسعادته من اجل سعادة انسان آخر ـ لا معنى لها . وسعي الانسان لتحقيق المنفعة الشخصية يضاعف منفعة جميع افراد المجتمع الآخرين لان المصلحة الاجتماعية هي عبارة عن مصالح الافـراد مجتمعـة . وعلى جملتهـا الميكانيكية وعلى السؤال ما هو المجتمع يجيب بنتام : « المجتمع هو عبارة عن جسم وهمي يتألف من الوجوه الفردية التي تعتبر اعضاؤه المكونة . . . اما ما هي مصلحة المجتمع في هذه الحالة ؟ . . فهي مجموعة مصالح الاعضاء الذين يشكلوه »[١٣] . وطبقا لكلمات ك . ماركس لا تُوجد بالنسبة لبنتام مسألة تتعلق بطريقة « تكيف الانسان تاريخيا مع كل مرحلة معاصرة »[١٤] . فهو يُصمّم الطبيعة البشرية حسب رغبته انطلاقـا من مبـدأ المنفعة او السعادة دون ان يطرح السؤال : لماذا تتحقق في المجتمع المتناقض طبقيا سعادة البعض على حساب تعاسة ومعاناة الآخرين . كما ربطوا اسم بنتام باحداث اسلوب حساب اللذة او السعادة التي حولها بنتام الى « علم الحساب الاخلاقي » . ويتلخص مضمون علم الحساب في التالي : « ضعوا جميع القيم لجميع الملذات ، من جهة ، وكل القيم لكل الآلام ، من الجهة الاخرى . فاذا رجح الميزان لصالح اللذة فمعنى ذلك ان بنتام يعطي نزعة جيدة للفعل عموما فيما يتعلق بمصالـح هذا الشخص . . . . »[١٥] .

وكما هو واضح فان بنتام تجرد من مضمون او جوهر علاقات الملكية الخاصة . وقد تخللت نظريته افكار حول سعي الناس الى المنفعة الشـخصية ، والى الفائـدة المُغرضة . ولذا تجـرّد النـاس من الاهتمامـات الاخـلاقية الاولية . امـا غاية علـم الاخلاق عند بنتام فتتلخص في تقديم التبرير الاخلاقي لهذه العلاقات .

وج . ميل يُعتبر نصير وتلميذ بنتام . وبواسطة تنبيه لمباديء استاذه الاساسية فقد سعى الى تحرير اخلاقه من مذهب المنفعة البدائي واكسابه طبيعة انسانية اكثر شمولا .

وعلى الرغم من ان مفهوم السعادة يتمتع عند ميل بصبغة مقنعة فهو يحُذر من التفسير البدائي للذة التي يسعى اليها الانسان . ميل يُعرّف السعادة بانها « هي الحياة البعيدة عن المعاناة والغنيّة باللذات »[١٧] . كما تنحصر مهمة علم الاخلاق ، برأيه ، في صياغة قواعد السلوك التي تضمن تحقيق ذلك الهدف . وميل مثل بنتام يلجأ الى

مسألة المقياس لتحديد السعادة . لكنه يرفض الاسلوب الكمي الصرف لاحصاء اللذات مؤكدا ضرورة لفت الانتباه الرئيسي الى نوعية اللذة او المتعة التي يسعى اليها الانسان . وأعرب ميل عن الفكرة الهامة بالنسبة للاخلاق بان السعادة مرتبطة بصورة لا تنفصم بالمتطلبات السامية للانسان ـ وبشعور كرامته الشخصية . و اشباع هذا الشعور الى هذه الدرجة يشكل ، برأيه ، الشرط الضروري للسعادة وان اولئك الناس لا يستطيعون تمني اي شيء بسبب تناقضه مع هذا الشعور باستثناء ربما كل حالة شاذة مؤقتة»[١٨] .

ما الذي يمكن ان يكون دليلا على سعادة الناس واشعور بكرامتهم الشخصية ؟ ميل لم يستطع اعطاء جواب مقنع على هذه الاسئلة . لكن ميل تحدث عما نستطيع ان نحكم به على السعادة فقط على اساس خبرة الناس الذين وُضعوا أو وُجدوا في ظروف ملائمة . والمقياس ، كما نرى ، غير محدد نهائيا . بيد ان منطق استدلالاته يسمح بالاستنتاج بانه قصد الاحساس بسعادة اولئك الناس الذين تسمح لهم ظروف حياتهم وحالتهم الاجتماعية التلذّذ بالسعادة . وحاول ميل بنفس الطريقة تقديم او تفضيل سعادة شراذم المستغلين على سعادة كل الناس في المجتمع الرأسمالي .

وميل مثل بنتام يشبه المفاهيم الاخلاقية ـ الخير ، الواجب وغيرها بمفهومي المنفعة والسعادة . وقد قيّمت جميع الافعال المفيدة ما دامت تقود الى مضاعفة حجم السعادة على انها خير ولذلك فهي مرغوبة وبالتالي ، يجب ان تتحقق .

ومن هنا نجد ان اساس تقييم الفعل عند ميل هو نتائجه وليس دوافعه . والحقيقة ان ميل اشار الى ان دوافع الافعال تتمتع باهمية كبيرة بالنسبة لوصف كرامة الانسان ولكن ليس سلوكه .

ولتوضيح هذا القانون فقد كتب هو ان مضمون الفعل لا يتغير كون الانسان الذي قام به جيد او سيء ، لان الصفات الاخلاقية للانسان تتحدد في خاتمة المطاف بناءً على مجموعة كاملة من الافعال التي قام بها . وهنا يُفصح ميل عن الفكرة التي لا يجوز ان نقبل بها : يجب ان نحكم على الانسان انطلاقا من افعاله قبل كل شيء وليس انطلاقا من نواياه . لكننا نعرف انه اثناء تقييم الفعل لا نستطيع ان لا نأخذ

بعين الاعتبار الدوافع التي انطلق منها الانسان . وبعبارة اخرى هناك اختلاف في المعنى الاخلاقي بين الفعل الذي قام به الانسان لمصلحته الشخصية وذلك الفعل الذي يتمتع باهمية اجتماعية . كما ان دوافع الفعل هامة جدا بالنسبة لوصف مستوى النضج الاخلاقي عند الفرد .

لقد سبق واشرنا ان ميل رأى اهمية اخلاق مذهب المنفعة في تحديد قواعد السلوك المطلوبة لتأمين سعادة الانسانية كلها . واشار ميل ايضا : « . . . ان مبدأ النفعية لا يُقر بان سعادة الانسان العظمى والخاصة هي الهدف بل سعادة جميع الناس في المجتمع»[19] . ويتكون الانطباع بان ميل اراد التغلب على فردية وانانية اخلاق نبتام . ولكن تحقيق ذلك كان مستحيلا ضمن اطار نظريته . وتكمن المشكلة في ان المجموع الحسابي لسعادة الافراد كان ايضا هو الوسيلة لتحديد السعادة العامة عند ميل ولذلك اعتبر انه يكفي بان يُفكر كل انسان بمنفعته الشخصية وبسعادته الشخصية حتى يستطيع بذلك مضاعفة المنفعة والسعادة للبشرية جمعاء . وكتب ميل « اننا نقوم بالجزء الاكبر من افعالنا ليس انطلاقا من السعي الى المنفعة العامة بل ببساطة من الرغبة في الفوائد الشخصية التي يتكون منها الخير العام »[20] .

والحقيقة ان ميل خلافا لبنتام يُقرّ بان هذه العملية هي نكران للذات . وتقول بعض مباديء نظريته ان المثل الاعلى للنفعية هو حب الانسان للانسان الآخر كحبه لذاته . بيد أن ميل يبقى في هذه المسألة مخلصا لمبدأ النفعية الاول معلنا ان نكران الذات ومحبة الغير تقع خارج اطار المعايير في سلوك الناس . وبرأيه فان هاتين الصيغتين تعتبران مصير بعض الناس اما اغلب الناس فيستطيعون فقط الاحجام عن الافعال التي تلحق الضرر بالصالح العام .

وعموما فان ميل مثل بنتام يحل مسألة الدوافع التي تجبر الانسان على التمسك بمبدأ المنفعة . والحقيقة ان ميل اضاف الى عقوبات بنتام الاربع عقوبة الضمير ، معتبرا اياها رئيسية . وقد وُهب ميل الشعور بالضمير لكل انسان لان هذا الشعور ، برأيه ، مغروس في طبيعته . اما الشعور بالعطف الذي ينسب للانسان ضرورة التمسك بمبدأ المنفعة فيصلح اساسا طبيعيا للضمير . وبكلمات اخرى فان ميل استخدم مقولة الضمير من اجل البرهان الاخلاقي لهذا المبدأ . وقد جرى ذلك

بقصد زخرفة جمال طبيعة العلاقات السوقية والملكية الخاصة بطريقة ما والتي تحتجب خلف هذا المبدأ . ولا يمكن للضمير ان يتمتع باي معنى آخر في اخلاق النفعية . والاكثر من ذلك ان الضمير كصفة طبيعية للانسان تبرز فقط في ظروف محددة ومميزة ، برأيه للمجتمع الرأسمالي . وعندما شارك ميل في اوهام البورجوازية الليبرالية في القرن التاسع عشر وجد أن الرأسمالية قادرة على تحقيق انسجام بين المصلحة الاجتماعية والفردية ، وتأمين امكانيات التطور المتساوية للجميع وسيادة مثل العدالة والانسانية . ومن اجل ذلك لا بد من اصلاح او ترميم النظام البورجوازي بعض الشيء . كما علق ميل آمالا كبيرة بهذه المناسبة على اخلاق مذهب المنفعة . وعلى الرغم من بعض ملاحظات ميل الانتقادية للبورجوازية واخلاقها فهو في نهاية المطاف يجرد الطبقة العاملة من مجموعة من القدرات لتكميل التطور الشامل .

٢ . النفعية المعاصرة

حاول المفكرون البورجوازيون تكوين الانطباع بان النفعية المعاصرة تختلف جوهريا عن شكلها الكلاسيكي . وهم يعتبرون ان النفعية المعاصرة تظهر باشكال جديدة مغيرة لمضمونها الاساسي . من هذه الاشكال نذكر : « نفعية الفعل» ، اومذهب المنفعة « المتطرف » و« المباشر » (ج. سمارت ، ت. سبريج ، أ. ناروبسون وغيرهم) ؛ « النفعية ـ مبدأ » او النفعية « المعتدلة » و« المُجددة » (ج. ايرمسون ، ج . ميلبوت ، وبرانت وغيرهم) ؛ « النفعية العامة » (س. زينغر ، ج هاريسون ، رهيرود) ؛ « النفعية الفردية ـ مبدأ » ؛ « النفعية السلبية » وغيرها . لكن جميع ضرور النفعية المعاصرة تنطلق في الحقيقة من المقولة التي صاغها بنتام في القرن الماضي . ان مقياس الفعل الاخلاقي في نهاية المطاف هومنفعة الفعل . وقد دارت المناقشات التي تتعلق باخلاق مذهب المنفعة المعاصر وبمسألة قابليته للحياة في الغرب حول شكلين اساسيين للنفعية : «النفعية ـ سلوك» ، و«النفعية ـ مبدأ» . ولذلك فاثناء تحليل مضمون هذا المذهب يجب ان تنطلق الوظيفة الاجتماعية من وجهة نظرنا ، بصورة رئيسية من هذين الشكلين . مذهب المنفعة طرح مسألتين

جديدتين : ١) هل يسمح مذهب المنفعة او النفعية بتحديد الاختلاف النوعي لفهم اللذة او المتعة ؟ ٢) ما هو الافضل بالنسبة لتقييم السلوك ـ المبدأ ام الفعل ؟ وبسبب وجود مسوغ لفرز شكلي النفعية الاساسيين فقد لوحظ مدخل مختلف الى تحديد الخير او فائدة الفعل .

تربط «النفعية ـ سلوك» الفعل بحالة محدّدة فقط. أضف الى ذلك اننا نعني بالفعل كل سلوك مستقل في هذه الحالة. وانسجاما مع آراء ممثلي هذا الاتجاه، يجب على الانسان أن يقوم بذلك الفعل الذي يعود بالفائدة الكبرى في الحالة الراهنة . ومن غير المعقول ان نقوم بالافعال التي تتعارض مع هذا المبدأ . وهنا يظهر بوضوح التوجه المنافي للمنطق الضروري لاخلاقهم النفعية لان صحة الفعل لا تبدو بأي شكل آخر الا كوظيفة لصالحه .

أما ظهور « النفعية ـ مبدأ » فقد كان مرتبطا ، اولا ، بالنزعة لتلطيف التوجه المنافي للمنطق الضروري المنفعة واعطائها ذلك الشكل الذي يمكن ان يقترن فيه مبدأ المنفعة بالاعتراف باهمية القواعد الاخلاقية لسلوك الناس ؛ ثانيا ـ كان مرتبطا بالرغبة لاحداث نظام الاخلاق المعياري الذي كان مقياس صحة الفعل فيه غير قادر على التمتع بطبيعة نسبية .

وانطلاقا من ان صحة الفعل لا ترتبط بنتيجته ؛ حيث يُقيم الفعل تبعا لدرجة تطابق الفعل مع ذلك المبدأ الذي تحقق الفعل على اساسه . وهذا المبدأ يُقيّم بدوره طبقا لنتيجة الفعل .

كما يجدر ان نأخذ بعين الاعتبار ان «النفعية ـ مبدأ» بخلاف «النفعية ـ سلوك » لا يمكن فهمها تحت تأثير فعل محدد بل بتأثير الشكل المحدود او نوع الافعال التي تستجيب للمبدأ الحالي . ويرى انصار هذا المذهب ان مثل هذا المدخل الى تقييم الفعل يُعتبر واسعا جدا لانه لم يأخذ بعين الاعتبار نتيجة الفعل فقط بل والقواعد الاخلاقية المحددة له . اضف الى ذلك ان مقارنة القواعد الاخلاقية تشهد ، برأيه ، على المدخل المشترك (الموضوعي) الى تحليل السلوك الموجود على شكل واجب للقيام بهذه الافعال او تلك بغض النظر عن الوضع الراهن .

اما نظرية «النفعية ـ سلوك » فتتمتع بشعبية كبيرة في الوقت الحاضر . وعلى

كل حال فالفلاسفة البورجوازيـون الـذين ربطوا امكانيـة انتعاش علـم الاخلاق المعاصر بمذهب المنفعة اخذوا بعين الاعتبار هذا الشكل بصورة رئيسية .

ومن بين ممثلي « النفعيـة ـ سلـوك » يمكن ان نذكـر البروفسور المتخصص بالفلسفة ج. سمارت الذي احتج على دور « المصلح الثوري ». وقد عرّف موقفه الفلسفي على أنـه موقف الـواقعية العلمية حيث ربـط هذا الموقف بالايمـان في كون الفضاء والانسان جزئين من الطبيعة الا ان الانسان اسمى من الطبيعة بفضل عقله .

ان مثل هذا الفهم للعالـم ، يقول سمارت ، يصلـح اساسا متينا لتكـوين الاخلاق الانسانية القادرة على تحقيق السعادة لكل انسان . وكمثال على هذا النمط من الاخلاق الذي دافع سمارت عنه فورد مذهب المنفعة . اما مقالاته التي ظهرت في الستينات في اخلاق النفعية المعاصرة وخصوصا كتاب « نبذة عن نظام الاخلاق النفعية» فقد استثارت الاهتمام بأخلاق النفعية وكانت دافعا نحو المناقشات الفعالة . وعندما قدم سمارت نموذجه من الاخلاق النفعية اكد ان هذا النموذج مجرد من اية ارتباطات مع علم الاخلاق اللاهوتي ومع النظام التقليدي لمذهب المنفعة[٢١] . وقد اقترح سمارت شكلا متطورا للنفعية كأساس نظري لتحليل السلوك الفردي والمأخوذ من خارج الواقع الفعلي . وقد واجه سمارت مذهب « النفعية ـ سلـوك » بمذهب « النفعية ـ مبدأ » رافضا الاخير بسبب مدخله التجريدي الى تقييم افعال الناس . وهو يشير بصورة معقولة الى ان « النفعية ـ مبدأ » تستبعد عمليا امكانية الاختيار بين الافعال المختلفة بالنسبة للانسان ، اذا لم يكن اي فعل منها عموما لا يستجيب في ظروف معينة للمبدأ المتخذ او المعيار. كما يرى سمارت افضـلية «النفعية ـ سلوك» قبل كل شيء في ان غرض التقييم بالنسبة له ليس نوع الفعل وليس نزعته للتمسك بمبدأ محدد بل كل فعل مستقل في حالة معينة . ويبدو الفعل صحيحا اذا قاد الى افضل نتيجة بالمقارنة مع اي فعل آخر كان يمكن ان يختاره الانسان في هذه الحالة . بيـد ان القواعد الشكليـة تستطيع ان تُملي على الانسان خط السلـوك المناقض تماما لسعادته الشخصية وهي يمكن ان ترسم الافعال التي تقود الى الفقر والتعاسة وغير ذلك . ولذلك فهو يعتبر ان عدم خرق القاعدة التي تعتبر صحيحة في الشكل العام فقط لكنها تتناقض مع سعادة الناس في هذه الحالة المعينة او غيرها وتعتبر لا منطقية ولا تعبر عن اي شيء آخر الا عن تقديس القاعدة »[٢٢] . ويقود استنتاج سمارت الى

ان « النفعية ـ مبدأ » لا تأخذ بعين الاعتبار اهتمام كل فرد والصالح العام . وبرأيه فالنفعية تفرق الناس طالما انها لا تُعبر عن الغرض الرئيسي والعام لنشاطهم المنبثق عن طبيعتهم . ويمكن ان يتكـون الانطباع بان مناقشيـه لم ينطلقوا ابدا من مبدأ المنفعة ، وبالتالي ، فمبدؤهم لا يتطابق مع مذهب النفعية . وفي الحقيقة فان شكلي اخلاق النفعية لا يقعا خارج اطار موضوعه الكلاسيكي الموجه الذي ينسجم مع ان مبدأ المنفعة يكمن دائما في اساس جميع الافعال . وهكذا بالضبط يعتقد الفلاسفة البورجوازيون انفسهم . ولـذا فقد كتب أ. كونيتون ان « مذهب المنفعة ـ مبدأ » حاول اخفاء ذلك بدقة مطالبا باخضاع اعمال الناس للعامل الاخلاقي الذي يحدد المعايير في المجتمع . ولكن عندما اضطر انصار هذا المبدأ للاصطدام بمسائل الاختيار الصحيح لهذا الفعل او ذاك من قبل الناس والاجابة على السؤال : ما هي القواعد المعينة التي يجب على الانسان الاسترشاد بها ، كانوا مجبرين على الاعتراف بان اسمى مبدأ للاختيار يخدم « السعادة العظمى لكل فرد »[٢٣] . اما البروفسور د. لينز الذي اكد مباشرة اننا نروم القليل مفضلين هذا الشكل من النفعية او ذاك . . . اذ لا توجد نظرية نفعية بحتة واحدة يمكن ان تصلح لتكوين القناعات الاخلاقية الثابتة[٢٤] .

بأي شكل يسعى سمارت لتبرير دوره في « اعادة تنظيم » اخلاق النفعيـة ؟ فهو ، كما يبدو ، حرر اخلاق النفعية من اللذة رافضا السعادة او الرفاهية كمقياس لتقييـم نتيجة السلـوك على اساس ان هذا يقود ، برأيــه ، الى الذاتيــة في تفسير الاخلاق . والحقيقة ان السعي الى السعادة واللذة لا يمكن ان يكون غرض الانسان من اجل الاختيار اذا لم يكن هناك مفهوم للسعادة او اللذة . كما ان موقف سمارت في هذه المسألة لم يستدعِ اللوم . ولكن لا يجوز ان نوافق مع انه اثناء تحديد صحة الفعل يجب ، كما يقترح سمارت ، ان نأخذ بعين الاعتبار فقط جملـة تلك النتائج الحقيقية التي يمكن ان يتمتع الفعل الحالي من اجل خير الفرد[٢٥] .

ان مثل هذا اا المـدخل الى تحديـد صحة الفعل ، برأي سمارت ، يعتبر موضوعيــا ما دامت لا تقع في اساسه لا تصورات الفرد ولا احساسه بالسعادة او بالـرضى عـن عوامل المـوقف ونتائجه التي رصدت بصورة واقعية والتي تعرضت للتحقق التجريبي . ويقول هو « نحن نستطيع في هذه الحالة ان نقارن بين العوامل الملموسة او الاحوال وتقييمها من وجهة نظر الاهميــة بالنسبة لخير الفرد . وبهذا

الشكل نحن نظهر ان الحالة الاولى تمهد السبيل من حيث مضمونها الموضوعي بدرجة اكبر من الحالة الاخرى لاظهار اهتمام الانسان بعمله ؛ اما الحالة الاخرى فلديها امكانية اكبر لتلبية حاجة الانسان من الغذاء والثياب ، اما الحالة الثالثة ، فعلى العكس ، تُولّد العصاب الجماهيري »[٢٦] .

وبعد المقارنة بين هذه الحالات المختلفة من وجهة نظر نتائجها بالنسبة لخير الفرد ، يرى سمارت ، اننا نملك الامكانية للنُصح باحدى هذه الحالات وبذلك نُشرف على اختيار الناس . وبهذا الشكل نجد ان « مقياس النفعية مخصص لمساعدة الانسان الذي يتمتع بامكانية الاختيار وعزمه على تحقيق احدى هذه الحالات »[٢٧] . وفي هذا ، برأي سمارت ، تظهر الطبيعة الفعالة للنفعية المعاصرة خلافا لشكلها الكلاسيكي . وبعد الرد على السؤال ما هو دور القواعد الاخلاقية في سلوك الناس اعلن سمارت انه ينبغي ان نعتبرها شبيهة بالعوامل الاجتماعية . وتؤثر هذه العوامل الى جانب عوامل الحالات الاخرى بالاجمال على نتيجة العواقب لكنها لا تستطيع بمفردها توجيه افعال الناس .

ويشير سمارت الى بطلان اسلوب حساب نتيجة السلوك الذي وضعه مؤسسو النفعية الكلاسيكية (« علم الحساب الاخلاقي » بنتام) لانه يعتبر ان حساب مجموع اللذات والآلام عمليا مستحيل . اولا ـ لا يجوز اطلاقا اعطاء تعبير كمي عن السعادة او اللذة ؛ ثانيا ـ ان شعور السعادة مرتبط عند كل انسان بخصائص طبيعته ومزاجه وميوله وبمستوى الادراك او غير ذلك . كما قدم سمارت وانصاره اسلوبهم لحساب نتيجة الافعال ، حيث اقروا بانه منطقي لكنه يستند الى اساس تجريبي . غير ان مفهوم المنطقية يبدو مشابها لمفهوم النفعية . وقد سعى الفيلسوف الالماني الغربي د. بيرن باهر لتطوير افكار سمارت حول الاساس العلمي التجريبي لاخلاق النفعية . وفي التقرير الذي القاه في المؤتمر الفلسفي الدولي السادس عشر اكد ان مذهب المنفعة يستطيع البرهان على موضوعه الاساسي تجريبيا وان الحد الاقصى للسعادة العامة يبدو موضوعيا ومقياسا عاما للخير . كان سير مناقشاته على الشكل التالي : اذا شعر الانسان ان سعادته هي خير وقيمة داخلية فهو بذلك يقيم سعادة اي انسان آخر على انها خير ، « لان ما يبدو قيما بالنسبة لسعادتي الفردية وقيما بالنسبة لسعادة انسان آخر طالما ان سعادتي الشخصية ـ هي نموذج للسعادة العامة »[٢٨] .

ومفهوم السعادة بحد ذاته ، يقول بيرن باهر ، يخضع للـدراسة الاجتماعيـة والنفسيـة ولهذا السبب فهو بعيـد عن الذاتيـة . ومن الممكن التحقق من السعادة تجريبيا . فهي تشتمل على اشباع تلك الرغبات التي يعتبرها الانسان هامة بالنسبة له : غياب الشعور بالخوف والوحدة والاهتمام والذنب . ومن الممكن تقديـر تلك الكميـة من الانفعالات الايجابيـة والقناعة الداخليـة للانسان واحساسه بحالـة الانسجام الداخلي واحترام الذات المرتبطة بصورة لا تنفصم بمفهوم السعادة . لكن كل هذه البراهين، كما نرى ، لا تخرج أساسا خارج اطار احاسيس الانسان وعالمه الـداخلي . كما تحولـت هذه الاحاسيس بصورة آليـة الى تصور عن سعادة الناس الآخرين .

ورغم الرغبة القويـة فمن الصعب ان نتكلـم هنا عن مبدأ اخلاق النفعيـة العلمي الجديد والمبرهن تجريبيا ! كما اشار حتى ممثلوه الى ذلك[٢٩] . واثناء التحدث عن المقياس النوعي للسعادة واللذة لـم يُقدم سمارت اي سُلّم للقيم للتعرف عليها . وبنتيجة هذا تبين انه يُناصر ذلك الموقف النفعي الصرف في تقييم سلوك الناس . وعند السعي لربط نتيجة الفعل باحتيـاجات الناس لم يُقدم سمارت تحليـلا للاحتياجات ولـم يشر الى الحاجة التي تُعبّر عن القيمة الاخلاقية للفرد . وسمارت شأنه شأن واضعي اخلاق مذهب المنفعة يُركز بصورة رئيسية اثناء تقييم الفعل على نتيجته دون ان يُعير انتباها لدوافع الفعل ، مع انه لا امل في اثبات الاهمية الجوهرية التي تتمتع بها هذه الدوافع من اجل تحديد اخلاقية (صحة) الفعل .

ومثل هذا الموقف لا يسمح بعكس جوهر العلاقات الاخلاقية بين الناس . اما الوصف الاخلاقي الموضوعي للفعل فقد استبدل عمليا بمبدأ المصلحة الشخصية والمنفعة . وانسجاما مع نظرية النفعية فان الشخص الاول يرى في الآخر مجرد وسيلة للوصول الى اغراضه ؛ وهو يحب الشخص الآخر اذا كان ذلك مفيدا بالنسبة له . وهذا يُعتبر اسمى تعبيرا عن الانانية . واذا كان مبدأ المنفعة يقوم بدور الدافع الوحيد لتقييم نشاط الانسان فانه لمن السخافة ان نتكلم عن الشعور بالواجب الاخلاقي وعن مراعاة الناس لقوانين الاخلاق الانسانية العامة .

وبالتالي فقد عرض ممثلـو النفعيـة المعاصرة التضامن الكـامل مع واضعي المذهب الكلاسيكي: لان مواقفهم الاولية تتطابق . وبالمناسبة فهـذه اللحظـة تميز

بعض نقاد النفعيـة البورجوازيـين[٣٠] . ولـذا صرح احد ممثلي علـم الاخلاق البورجوازي م. شتوكير فورا انه لا مكان للانسان في جميع اشكال اخلاق النفعية . كما لا يخضع لا هو ولا ميزاته الاخلاقية للتقييم ، اما ما يخضع للتقييم فهو ما يعود بالمنفعة .

وفي احسن الاحوال تحدث انصار النفعية عن الناس عموما ناسيين الانسان كفرد[٣١] . والحقيقة فقد شوهدت عند سمارت محاولات لتمويـه الـطبيعة النفعيـة الصرفة لمذهبه . وقد عرّف الفعل الاخلاقي الصحيح بانه هو الفعل الـذي املاه الشعور « بالعطف العام » وبرأيـه ، فهذا الفعل مغروس في الانسان من الـطبيعة ومثبت في قوانين المجتمع المتعارف عليها وبالدرجة الاولى في القوانين الاخلاقية التي تساعد على الاختيار بين الضرر الكبير والبسيط . لكن هذا الاختيار لا يعني اطلاقا الانحراف عن مبدأ المنفعة . وفضلا عن ذلك لم يُدافع سمارت عن مرونة القوانين الاخلاقيـة تخوفا من ان القوانين الصارمة ستساعد على تربيـة روح الخضوع عند الانسان وهي على كل حال ستقود الى التخلي عن قوانين معينة . ولذلك فان سمارت يرى جوهر الاخلاق في تحديد الاختيار الأمثل بين هذه الخيارات . ومادام الانسان يُعتبر كائنا نشيطا فهو يُقرر بنفسه اي الخيارات عليه تبنيها .

ويتكـون الانطباع بان سمارت يهتم قبل كل شيء بحريـة الفرد وباختيـاره العقلي لقوانين السلوك تلك التي ترفعه . لكن هذا مجرد شيء ظاهري . وسمارت لا يملك المقياس الدقيق الذي يستطيع الانسان على اساسه ان يقرر نوع القوانين التي يجب عليه تبنيها وما هي طبيعة القوانين التي تساعد على رفع الفرد اخلاقيا . والاكثر من ذلك ان مناظرات سمارت في هذه المسألـة تدل على انه يرى الهدف الاساسي للأخلاق في تكييف قوانينها مع ظروف الكيان الرأسمالي المتغير. اضف الى ذلك أن الانسان في جميع الحالات ، انسجاما مع مذهبه الاخلاقي ، يجب ان يسعى الى بلوغ الحد الاقصى من جدوى افعاله .

وبعد الاشارة الى ان مدخل الاتجاهات المختلفة للنفعية المعاصرة الى تقييـم سلوك الناس مجرد من المعنى الاخلاقي ، وجدنا ان سبب ذلك لا يكمن في استخدام مبدأ فائدة الافعال فقط . والمشكلة تكمن في طريقة فهم هذا المبدأ .

والانسان ينتقي ويقيـم ادوات وظواهر العالـم المحيـط المختلفة بسبب تلك

الفائدة (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) وبسبب تلك الاهمية التي تتمتع بها بشكل مباشر او غير مباشر بالنسبة له . والى جانب ذلك لا بد من تمييز « المصالح » و « القيم » اللازمة لتلبية الحاجات المباشرة او التي تصلح وسيلة لاي هدف عملي من ناحية ، ومن الناحية الاخرى ـ « المصالح » او « القيم ذات الترتيب الاعلى ـ الاخلاقية والجمالية وغيرها . وعند ذلك لا يمكن ان تصل فائدة الافعال التي تتمتع باهمية عامة الى الفائدة الشخصية والمنفعة المُغرضة لانها في هذه الحالة تفقد مزيتها الانسانية .

ورغبة في فصل اخلاق مذهب المنفعة عن الاخلاق المستهلكة يضع سمارت صحةالفعل وفقا للدرجة التي يخدم بها الفعل ازدهار الناس وتطوير معارفهم حول العالم . وبرأيه فان هذا المقياس يوحد الناس ويخدم الميزان الوحيد للافعال البشرية طالما انه يأخذ بعين الاعتبار هدفهم العام . لكن المسائل المرتبطة بتطوير الفرد تتمتع بمضمون محدد تماما وحلّهم الصحيح يحتاج الى مدخل تاريخي محدد ايضا. غير ان الفلاسفة البورجوازيون يُفضلون بحث هذه المسائل بصورة تجريدية . فبعضهم يشبهون ازدهار الفرد بالغنى او بالموقع الذي يشغله الفرد وبعضهم يحُوله الى الصحة الجسمانية اما المجموعة الثالثة فقد حولته الى التطور العقلي وما الى هنالك . وهذه المقاييس تلعب في الحياة الواقعية دورا خاضعا او تابعا ولذلك فهي تحتاج الى تكملة وتعيين واستخلاص المقياس الرئيسي والجوهري الذي يحُدد ازدهار الفرد كأسمى هدف للمجتمع .

وغالبا ما يؤُكد انصار نظرية « النفعية ـ سلوك » ان مبدأ « السعادة العظمى لاكبر عدد من الناس » لا يعني اي شيء آخر سوى رغبة كل انسان في اعتبار مصلحة الانسان الآخر مصلحته مما يشهد ، برأيه ، على الطبيعة الانسانية حقيقة لهذاالمذهب . الا انه من غير الواضح تماما ما هي طريقة الوصول الى هذا الاستنتاج اذا كان الانسان في كل حالة (كما يشير باستمرار انصار هذه النظرية) يجب ان يختار ما هو مفيد ليس للمجتمع بل للفرد في هذه اللحظة .

اما ما يتعلق بزيادة المعرفة كهدف انساني عام للمجتمع فان هذا لا يمكن ان يكون مقياسا فعليا ايضا لاختيار الافعال . وبواسطة الدفاع عن الطبيعة الفعالة لـ «النفعية ـ سلوك » اعلن انصارها عن مطابقتها لمذهب الحتمية .

وكما هو معروف فان مبدأ الحتمية يعني بالنسبة للاخلاق اعتماد اختيار الانسان على الظروف الموضوعية . وعند ذلك يجب على الانسان الاسترشاد ليس فقط برغبته بقدر ما يجب عليه الاسترشاد بالمقياس الموضوعي والذي ظهر كنظام اجتماعي - طبقي وتاريخي محدد وملموس للقيم . وفقط في هذه الحالة يمكن ان نُقرر ما هي الطريقة التي يبدو فيها اختيار الانسان صحيحا .

لقد كان سيارت واتباعه بعيدين عن مثل هذا الفهم للحتمية . كما حدد سيارت جوهر الحتمية بتوافر الامكانية عند الانسان لاختيار العوامل الفريدة والافعال فقط . والمعنى الوحيد لمطلب النفعية ينحصر في هذه الحالة في ان الانسان كان يمكن ان يفعل شيئا ما آخر فيما لو اختار ذلك »[٣٢] .

وبكلمات اخرى فان سيارت لم يربط تنفيذ مبدأ الحتمية بعامل الضرورة . اما الاختيار فيتحدد بكل الظروف .

وسيارت ، كما نرى ، يتحدث عن الاساس الحقيقي للاختيار الذي اوجدته حالة معينة . ولكن فمن اجل معرفة الاختلاف بين مذهب الحتمية ومذهب اللاحتمية في الاخلاق يهمنا ليس وجود امكانية الاختيار طبقا للحالة فقط بل وما يختاره الانسان وما هي العوامل التي اوجبت اختياره . كما نقل سيارت ايضا مركز الثقل الى قدرة الانسان على الاختيار . اضف الى ذلك انه يرى في ذلك تعبيرا عن مبدأ العدالة . وهو لم يشر حتى الى ان اختيار الانسان مرتبط بنظام القيم والطبيعة التي حُدّدت في نهاية المطاف بقوانين التطور الاجتماعي وبالنظام الاجتماعي القائم ، وما دام سيارت يرى جوهر نظرية الحتمية في قدرة الفرد على الاختيار فقط ولم يأخذ بعين الاعتبار تلك الظروف الاجتماعية التي يختار الناس من خلالها فلا يمكن ان يدور الحديث حول اي مبدأ للعدالة ، وحول التغلب على الذاتية في الاخلاق .

وبواسطة تركيز الاهتمام على الطبيعة الفعالة للنفعية المعاصرة اكد انصارها ان الفعل من حيث مضمونه الموضوعي يعتبر خيرا اذا كان افضل من الفعل الآخر الذي من الممكن انجازه في هذه اللحظة وفي الحالة الحاضرة . وبالتالي فان « النفعية - سلوك » تحصر اختيار الانسان باللحظة الآنية فقط ، مما يجرده من اساسه الموضوعي . وفي الواقع فان الانسان يستطيع دائما وفي كل حالة تفضيل الضرر البسيط على الضرر

الكبير . ولكن هذا لا يعني ان الانسان قد اختار الفعل الذي يعتبر خيرا . وبواسطة اضعاف الاسس الموضوعية للاختيار والنزول به الى قدرة الانسان على تفضيل الضرر البسيط على الكبير فيحالة خاصة ومحددة يؤكد سمارت ان الانسان في الحقيقة لا يستطيع ولا يجب ان يتعامل بانتقاد مع ذلك الواقع الذي يعيش فيه . وطالما ان كل انسان يحدد بنفسه ما هي نتيجة الفعل التي تُعتبر بالنسبةله افضل واكثر نفعا فهو يستطيع باسم هذه النتيجة « الانفع » لهذه اللحظة تبرير كل شيء . وهنا تظهر بصورة مجسمة الطبيعة الملتزمة لاخلاق النفعية المعاصرة تجاه المجتمع الرأسمالي والنظام البورجوازي للقيم . ولكن ما هي نتائج تحليلنا المقارن لمذهب المنفعة القديم والجديد في علم الاخلاق ؟ لقد كرس بنتام وميل المصلحة الخاصة والمنافسة الحرة لخدمة نظامهما الاخلاقي حيث اعلنا عن جوهرهما الاخلاقي .

هذا كان في الفترة عندما استخدمت الرأسمالية القوة فقط للصراع مع النظام الاقطاعي . ولذلك فقد تمتع نظام قيم النفعية التقليدية موضوعيا باهمية تقدمية محدّدة . وقد سعت النفعية المعاصرة الى استعادة مواقعها المفقودة بأي ثمن والى توحيد جهود الناس من اجل تحقيق « الانسجام » في ظروف الامبريالية . وعند ذلك اقر ممثلو النفعية المعاصرة ان ترابط المصلحة العامة والخاصة الذي اقترحوه يخدم مصلحة البشرية جمعاء ويُوطّد مفهوم العدالة والمساواة والحرية . فالواقع الحقيقي للعالم البورجوازي والتباينات الاجتماعية التي تعمقت فيه كثيرا وتزايد البطالة التي حكمت على ملايين الكادحين بالحياة البائسة بالاضافة الى مشاكل الظلم الاجتماعي الاخرى في النظام الرأسمالي تُبين او توضح وهمية اليوطوبيا الاجتماعية لمذهب المنفعة .



الفصل السابع

نظرية العدالة ـ ج. رولس

١ . البحث عن القيم المفقودة

لقد تقدم استاذ الفلسفة والقانون في جامعة هارفارد بما يُسمى بنظرية العدالة كبديل للأنظمة القائمة في علم الأخلاق المعياري . وباشر في إعداد هذه النظرية في الستينات لكن البرهان عليها قدمه في كتابه «نظرية العدالة» الذي صدر في نيويورك في عام ١٩٧١[١] .

ينتمي ج. رولس الى مجموعة المفكرين البورجوازيين المخلصين لافكار الليبرالية والذين اقلقهم تعمق الازمة الروحية للمجتمع الرأسمالي وخصوصا انهيار القيم الاخلاقية . كما اشار بعضهم في اعمالهم الى ان وعي الناس الاخلاقي لم يدخل كثيرا في اطار العلاقات الاجتماعية القائمة والغير قادرة على خدمة مصالح المواطنين . وتعني ازمة القيم الاخلاقية ، برأيهم ، فقدان اهم دافع للنشاط الانساني . ولذلك فقد كتب عالم الاجتماع الامريكي المعروف د. بيل محللا الازمة الروحية للنفعية المعاصرة حول أزمة القناعات التي تملك في الولايات المتحدة

الامريكية اشكال متنوعة ، فهو في احدى الحالات يعكس شك الكادحين المتزايد في شرعية التنظيمات السياسية القائمة والاجتماعية الاخرى .

وفي الحالة الاخرى تظهر هذه الازمة ، كما يشير المفكرون البورجوازيون أنفسهم ، في «فقدان الثقة في مستقبل البلد وسط الجماهير الواسعة »[٢] . ومن المهم ان نشير ان الازمة السياسية التي ظهرت قبل كل شيء في انحطاط الديمقراطية البورجوازية والتي نوشدت ، برأيه ، لاقرار قوانين العدالة في العلاقات بين الناس والدفاع عن حقوق المواطنين قد اثارت اهتماما خاصا عند بيل . وفي غضون ذلك ، يشير بيل ، لم تقم السلطة السياسية المعاصرة بوظائفها . وتعتمد هذه السلطة على التوزيع غير العادل للخيرات المادية والحريات وابعاد المواطنين عن المساهمة في الحياة الاجتماعية . لكن المواطنين لا يريدون القبول بحالة الاشياء هذه . ويشهد على ذلك حركة الاحتجاج الواسعة التي قامت في امريكا في الستينات ـ وحركة الزنوج والشباب الطلابي وجزء محدود من طبقة المثقفين التي شككت في استقرار النظام »[٣] . ويرى بيل النتيجة الرئيسية للأزمة السياسية في فقدان « المواطنية (الجنسية) ، هذا يعني ، فقدان الاستعداد الطوعي لامتثال القانون واحترام حقوق المواطنين الآخرين وكبح رغباتهم وتلبية المصلحة الشخصية ملحقا الضرر بالمصلحة الاجتماعية . . . وبدلا من ذلك فكل فرد يسلك طريقه ساعيا لتلبية مصلحته الناقصة على حساب المصلحة العامة »[٤] .

وقد قلق ج. رولس ايضا بسبب وجود تناقضات خطيرة في المجتمع الرأسمالي التي ظهرت في عدم التكافؤ الاقتصادي والاجتماعي للناس وفي الازمة الاجتماعية العميقة . كتب رولس : « هناك ، عدم تكافؤ ملحوظ بين الفئات العليا والدنيا في طرق الحياة وفي قوانين وامتيازات السلطة التنظيمية . اما ثقافة جزء المجتمع الاقل يُسرة فقد افقرت في تلك الحالة عندما وضعت النخبة المسيطرة والتقنية المصالح الوطنية في مجال السلطة والثروة تحت تصرفها »[٥] .

واثناء التقييم الصحيح لحالة الاشياء الراهنة ادرك بعض الفلاسفة البورجوازيين ان تغييره مستحيل مكتفين فقط بنقد الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية . وهم يعتبرون انه لا بد من تغيير اسلوب تفكير الناس وطبيعة العلاقات الانسانية وتحديد القوانين الجديدة والتزامات المواطنين . ومن اجل ذلك يجب انعاش

الليبرالية التي سيربط بها المفكرون البورجوازيون الآمال في التغلب على انعدام التكافؤ في توزيع الثروة الاجتماعية وفي تحقيق الانسجام في العلاقات الانسانية وفي ترسيخ الاخلاق كعامل عام للنشاط الانساني . ان جوهر المشكلة ، كتب بيل ، « ينحصر في اقتران المصلحة الخاصة بالعامة ودوافع العمل الفردية بالمتطلبات الاجتماعية »[٦]. ولذلك لا بد بالدرجة الاولى من اعطاء البرهان الفلسفي للنظرية القادرة على احياء الليبرالية واستعادة مواقع الرأسمالية المفقودة بواسطة ذلك .

وفي الحقيقة فان المفاهيم التي وضعها ايديولوجيو البورجوازية المفكرون بطريقة ليبرالية ، ليست الا عبارة عن شكل مختلف ليوطوبيا (الخيالية) والتي تعتمد على صرف الاهتمام عن المسائل الحقيقية والتي يتطلب حلها القضاء على النظام الرأسمالي ثوريا . وبمساعدة الليبرالية رغبوا في حفظ وتوطيد هذا النظام . وهم يظنون انه من الممكن الاتفاق على تركيب اجتماعي مناسب للمجتمع . وقد حاولوا بجميع الوسائل تكوين التوهم بأن الرأسمالية تستطيع خدمة مصالح جميع المواطنين . كتب ف. إ. لينين : « . . . . تقيم البورجوازية في جميع البلدان نظامين للادارة واسلوبين للصراع من اجل مصالحها والدفاع عن سيادتها ، اضف الى ذلك ان هذين الأسلوبين إما أن يحلّ منهما محل الآخر اويتشابكان مع بعضهما في تأليفات مختلفة . انه ، أولا ، أسلوب العنف وأسلوب رفض كل التنازلات للحركة العمالية ، اسلوب الانكار الشديد للاصلاحات . . . والاسلوب الثاني ـ اسلوب « الليبرالية » والخطوات باتجاه تطوير القوانين السياسية وباتجاه الاصلاحات والتنازلات وما الى هنالك . وقد انتقلت البورجوازية من اسلوب الى آخر ليس بالتقدير السيء لبعض الشخصيات وليس بالصدفة ، بل بقوة التناقض الجذري لموقفها الخاص »[٧] .

ومن اليوطوبيات (الخياليات) التي اعتمدت على الاحياء الاجتماعي ـ السياسي والاخلاقي للرأسمالية كانت نظرية العدالة لـ : ج. رولس . رولس يرى مهمته في « تحويل وعي المشرعين والفلاسفة الى المشاكل القانونية واظهار تلك الاهمية العملية التي يمكن ان تتمتع « العدالة » و« الخير » بها بالنسبة لحياة المجتمع والفرد »[٨] .

ويرى رولس امكانية تجديد القيم الاساسية للرأسمالية وخلق الاسس

الاخلاقية الجديدة للسياسة في التفسير الجديد لمبدأ العدالة وكأنه قادر على توجيه اختيار الناس بصورة صحيحة في كل مجالات الحياة الاجتماعية السياسية دون ان يثير عند ذلك الشك لديهم في قانونية المؤسسات الاجتماعية . كما ان المبادىء ضرورية للناس من اجل اختيار الاجهزة الاجتماعية المتنوعة التي تحدد شكل توزيع الخيرات »[9] .

وقد رأى رولس مهمته الاساسية في صياغة مبادىء العدالة واحياء الايمان في امكانية الادارة الواعية لاختيار الناس الاخلاقي بمساعدتها . وبرأيه فان مبادىء العدالة مدعوة بالدرجة الاولى للقضاء على عدم التكافؤ في توزيع الخيرات المادية وبعد ذلك تثقيف المواطنين وتمكينهم من الكشف عن القدرات والمواهب التي وهبتها الطبيعة لهم . وبهذا الشكل ، يختتم رولس ، تضمن مبادىء العدالة اسلوب توزيع الحقوق والواجبات في المؤسسات الاجتماعية الاساسية وبواسطتها توصل الناس الى توزيع صحيح للخيرات واحراجات الشركة الاجتماعية »[10] .

وبواسطة اكساب نظرية العدالة طبيعة معيارية واجه رولس هذه النظرية بمذهب البداهة ولكن ليس لانه ضد الاعتراف بالبداهة . رولس وقف ضد استنتاج انصار البداهة حول ان العدالة لا تخضع للمعرفة العلمية . وتعتبر نظرية رولس ايضا رد فعل على المدارس الوضعية بعدميتها الاخلاقية وتخليها عن اللجوء الى الفلسفة السياسية . كما اقلقه بالاخص الانقطاع الذي احدثته اخلاق المذهب الوضعي بين النظرية الاخلاقية والعدالة ، وهو يأمل ان نظريته ستساعد في القضاء على هذا الانقطاع وتُبين طريق التقارب بينهما . سعى رولس لايجاد مثل هذه النظرية الاخلاقية التي كانت يمكن ان تتطابق مع تصورات الانسان عن العدالة بدرجة اكبر من اي مذهب من المذاهب القائمة-حاليا : البداهة ، النفعية والكمالية ؛ لانه يعتبرها بدائية وتشتمل على عيوب خطيرة . لكن الاعتراضات الكبيرة عند رولس سبّبها مذهب المنفعة وكخيار فقد اقترح رولس النظرية الاخلاقية الجديدة التي كان في اساسها مفهوم العدالة » .

وقد كتب العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء القانون عنه كما يكتبون عن المفكر الذي « رفض بحزم اسلوب الفلسفة التحليلية والذي بدا غير قادر على تقديم اي شيء هام للفكر الاخلاقي والسياسي » . وبهذا الشكل ، اشاروا ، يكون

رولس قد «أعطى سلاحا قويا وضروريا لابـرازالمشاكل الاجتماعيـة»[١٢]. أضف الى ذلك ان بعضهم يعتبرون عمله افضـل من تلك الاعمال التـي ظهـرت في الفتـرة الاخيرة في مجال الفلسفة السياسية . كما يتحدثون في الغرب عن رولس على انه هو الفيلسوف الذي حدد انعطاف علم الأخلاق نحو القضايا المعياريـة وصاغ شروط الاختيار المنطقي الكفيلة بتغيير الحياة اجمالا . وقد قارنوه بـ : افلاطـون وارسطـو وج. ست. ميل وبـ : كانت وغيرهم[١٣] . وفي الحقيقة وكما سنقتنع فيما بعـد فان مبادىء العدالة التي صاغها رولس لا تعكس الحقيقة او الواقع الفعلي ولذلك فهي لا يمكن ان تكون بالنسبة للناس نقطة رؤيا اخلاقية في اختيارهـم . وهـذه المبـادىء ليست الا عبارة عن « تصورات تأملية للكاتب عما يعتبره هو منطقيا في العلاقات البشرية المتبادلة ، ولكنها ليست اطلاقا نتيجة للدراسة العلمية للواقـع الاجتماعـي ذاته »[١٤] .

٢ . «العدالة أمانة»

وكما اشرنا فان رولس اخذ يبحث عن سبل تعزيز النظام البورجـوازي عن طريق العودة الى الليبرالية والتفسير الجديد لمبادىء العدالة بسبب عدم قناعته بعدم التكافؤ القائم في المجتمع الرأسمالي . ويشير هو الى الاهمية الخاصة لارتباط النظرية الاخلاقية بمجموعة المشاكل الاجتماعية ـ السياسية الكبيرة ، والتي يفتقر حلهـا الى الاساس الاخلاقي . وعندما يقول رولس ان نظرية العدالة يجب ان تكون مقياسا للاختيار فهو لا يقصد السلوك الفردي بقدر ما يقصد الحياة الاجتماعية . وطبقا لرأي رولس ، فالعدالة ـ هي الفضيلة الاساسية للمؤسسات الاجتماعية واساس التركيب الاجتماعي للمجتمع ولذلك فيجب على جميع الحلول السياسية والقانونية ان تدخل في اطار هذا المبدأ . ويعتبر مفهوم العدالة الذي بحثه رولس المقياس الذي وزعت التنظيمات او الهيئات الاجتماعية على اساسه الخيرات الاساسية وواجبات النـاس . واثناء ذلك اكد هو ان العدالة تدير او توجه اختيار الناس في ميدان الحياة السياسية . وكتب هو ايضا ان « مبادىء العدالـة الاجتماعية تنـظيم اختيار الدستـور السياسي والعناصر الاساسية للنظام الاقتصادي والاجتماعي »[١٥] .

وهو مقتنع بان تصوره لمفهوم العدالة يمكن ان يكون اساسا اخلاقيا للمجتمع الديمقراطي ، لانه فتح الافاق الاخلاقية الجديدة بالنسبة له . وبكلمات اخرى فان رولس ادعى البرهان الفلسفي للقوانين والمبادىء ، التي يجب ان يقوم عليها المجتمع الليبرالي ـ الديمقراطي او السعي الى ذلك[١٦] . اما ما يتعلق بالفلسفة الاخلاقية فانها ، كما يقول رولس ، « يجب ان تُقيم المبادىء التي تقع في اساس آراء ومعتقدات الناس حول العدالة »[١٧] .

وهنا تبدو فكرته الاساسية واضحة تماما بان اعتقادات وآراء الناس بالعدالة قد حددت طبيعة التنظيمات الاجتماعية ـ السياسية وشكل البنية السياسية للمجتمع . وبالتالي فان النظام الاجتماعي ـ السياسي ووضع الفرد في المجتمع لا يعتمد على القاعدة الاقتصادية بل على آراء ومعتقدات الناس . وهذه الفكرة المثالية الاولية تخللت ، كما سنقتنع فيما بعد ، كل مناظرات رولس عن العدالة ودورها في الحياة الاجتماعية . من الضروري ايضا ان نشير الى ان رولس يتمثل موقف النفعية الاخلاقية ، معتبرا ان العدالة موهوبة للانسان من الطبيعة . والعدالة ، انسجاما مع رولس ، تظهر على شكل شعور فريد يعبر عن مقدرة الانسان الخاصة . كتب رولس : « نظرية العدالة ـ هي نظرية المشاعر الاخلاقية المحددة للمبادىء التي تدير او تقود مقدرتنا الاخلاقية ، او احساسنا بالعدالة »[١٨] . وبرأيه فان معظم الناس في العالم يتمتعون بهذا الاحساس . وبالتالي فان مهمة علم الاخلاق تنحصر في دراسة هذه الاحاسيس مثلما يدرس علم اللغة القدرات اللغوية للناس ويُثبت نظرية العدالة . قد ظهر شعور الانصاف في نظريته على شكل تقييمات للناس وتنظيمات اجتماعية ـ سياسية ومبادىء اقتصادية وما الى هنالك . كما يجب ان يكشف علم الاخلاق ، ضمن اية ظروف ستخدم هذه الاحاسيس مصلحة الفرد وعما يحث الناس المدفوعة بمصلحتها الشخصية والعمل بصورة اخلاقية وعادلة وما هي القيود التي فرضتها الاخلاق على الانسان الذي يعمل لمصالحه الخاصة .

وهنا تجلى تناقض رولس وتراجعه عن مجموعة من القونين الاولية التي اعرب عنها . ونذكر ان رولس وجد احدى مهامه الرئيسية في وضع ن ظرية اخلاقية كبديل للنظريات الاخرى الموجودة بما في ذلك المذهب الوضعي والبداهة . كما انتقد بقوة مذهب الوضعية بسبب القطيعة التي احدثها بين القيم والحقائق . ولكن عندما اكد

رولس ان العدالة ـ هي احساس قبل كل شيء قام في الحقيقة باحياء تصنيف القيم والحقائق حيث جرد الانسان من العقائد المبنية على التقييم الواعي للظواهر الاجتماعية المختلفة والافعال . وعمليا فقد اعترف بالمعرفة البديهية في حقل الاخلاق الذي يتوسطه عند رولس الشعور بالانصاف .

وخلاقا لمذهب المنفعة الذي تجرد من شروط الرأسمالية الحقيقية ومن الاختلافات القائمة في حياة الناس فقد سعى رولس لايجاد نظرية اخلاقية معبرا انتباها خاصا للعدالة ومعتبرا اياها كاعتراف ودفاع عن حقوق الناس المتساوية في المصلحة الاجتماعية . و في النظرية التي سماها « العدالة امانة » تجلّت الامانة في مفهوم المساواة . ويُلخص رولس جوهر المساواة في مبدئين : ١ . مبدأ الحرية المتساوية للمواطنين الذي يضمن لكل فرد بنفس الدرجة حرية الكلمة والصحافة والرأي والحق في التملك وغير ذلك . وكتب رولس : لن يستطيع اي انسان البعث بحقوق انسان آخر وبحريته . « كل انسان يجب ان يتمتع بنفس الحق في الحريات الواسعة جدا المطابقة لحريات الآخرين »[١٩] . وعلى اساس مبدأ العدالة الاولى في المجتمع يجب ان تُشكل التنظيمات السياسية الخاصة والقانونية المدعوة للدفاع عن حقوق وحرية المواطنين .

٢ . اما المبدأ الثاني للعدالة فيتناول توزيع الارباح ولذلك فهو ينتمي الى الظروف الاقتصادية لحياة الناس . ويتلخص موضوع رولس الاساسي في هذه المسألة في ان المجتمع لا يمكن ان يقوم بدون التوزيع غير العادل للخيرات المادية . كما يجب ان نبحث عن سبب ذلك في الطبيعة البيولوجية للانسان وفي صفاته الشخصية ، اي ، في اختلاف طباع وقدرات الناس وكذلك في بعض المصادفات الاجتماعية ، ولو استطاع كل انسان ان يمتلك ما يريد من الخيرات لما كانت برزت مشكلة توزيعها . وفي الحقيقة ، هناك ، برأيه ، نقص في الخيرات المادية والارباح . لكن رولس انتفض بحزم ضد ادعائهم بان الوضع الاقتصادي للناس تشكل بواسطة مآثرهم امام المجمع وبواسطة رصيدهم الفعلي . وعندما وجد رولس ان طبيعة الانسان هي التي شكلت عدم المساواة برّر بذلك النظم الرأسمالية القائمة واعتبرها عادلة وجديرة بثقة الناس . ورأى ايضا ان مهمة النظرية الاساسية تكمن في استيضاح كل شخص عن ذلك .

ولم يستطع انصار مذهب المنفعة ، كما اشير ، ان يوفقوا في نظرياتهم بين مبدأ العدالة وعدم التكافؤ الواقعي القائم . وحاول رولس حل هذه المسألة . ومن المحتمل تخفيف عدم المساواة « الطبيعي » ، وفقا لفكرة رولس ، من اجل تلبية حاجات كل انسان ي نهاية المطاف . كتب رولس : « من المستحيل عمليا تأمين الفرص المتكافئة في مجالي النجاح والثقافة للموهوبين ولذلك فنحن نرغب في استخدام المبدأ الذي يُقر هذه الحقيقة حيث يخفف التأثير التعفي للوتارية الطبيعية »[٢٩] . وفي هذا ينحصر ، عمليا ، جوهر المبدأ الثاني للعدالة والذي كان « انعدام المساواة الاجتماعية والاقتصادية طبقا له مرسوما بالشكل الذي يقود ، اولا ، بعقل الى منفعة كل فرد و ب) ويعم جميع المناصب والمراكز »[٢١] .

وهذا ، برأي رولس ، ممكن عند توافر الفرص الشريفة والمتساوية لجميع افراد المجتمع . والى جانب ذلك فالوضع المتباين للناس القائم في المجتمع يُعتبر ، برأيه ، نتيجة لتفاهمهم وللمنافسة العلنية والشريفة التي يعتمد المركز المشغول فيها على كرامة الفرد . وفي هذا يرى رولس تعبيرا آخر عن معنى العدالة . كما اشار هو ايضا الى ان جميع القيم الاجتماعية ـ كالحرية والامكانية والربح والثراء المبنية على الشعور بالكرامة الشخصية يجب ان تتوزع بشكل متساو ما دام التوزيع غير العادل لبعض او لجميع هذه القيم لم يحقق السعادة لكل فرد ، اي ، لم يسمح لكل فرد بان يُدرك ان سبب عدم المساواة ينحصر في كفاءات الناس المختلفة . وعلى هذا الاساس اعلن رولس ان انعدام الانصاف ـ هو انعدام المساواة الذي يتوافق مع منفعة الجميع »[٢٣] . ولكن يبقى غامضا كيف يمكن ان يكون انعدام المساواة مفيدا لكل فرد . كما لم يُعلن عن مبدأ توزيع هذه القيم . الى جانب ذلك فهو لم يُحدّد نوعية الاجراءات التي يمكن ان تُخفف من انعدام المساواة .

وذكر رولس ان المبدأ الثاني للعدالة يجب ان يكون متطابقا كليا مع الاول ، اي ، في تطابق مع الحرية والفرص المتساوية لجميع المواطنين . وبالمقابل فالمبدأ يفقد معناه . وبعبارة اخرى ، لم يربط رولس امكانية التغلب على انعدام تكافؤ الناس بتأثير العوامل الموضوعية . وهذا كله يقتصر على حالة الوعي الاخلاقي عند الناس وعلى اقتناعهم فقط بامكانية التوزيع المتكافىء للحريات والمصالح . وتُعتبر استدلالات رولس العقلية هذه نموذجية للبورجوازي الليبرالي الذي يُعلّل تقلب

الحياة الاجتماعية بتغير وعي الناس .

وكان رولس يحاول الاقتناع بان الانسان في المجتمع الرأسمالي ، مهما كان نوع المنصب الذي يشغله ، يتمتع دائما بامكانية اشغال اي منصب آخر . وفي مبدئي العدالة اللذين بُحثا آنفا يرى رولس نفس اساس السلوك العملي . وهذا كله يتلخص في ضرورة التحديد المنطقي لحقوق فرد ما تجاه آخر . وكتب هو : « عندما يواجه الناس المنطقيون والمعنيون بعضهم في الظروف النموذجية للعدالة وعندما يكونوا مرتبطين باتفاق يفرض وجوب التمتع بالاخلاق التي تستطيع توحيد المبادىء المُعترف بها والتي يمكن بمساعدتها ان نحكم على نوايا الناس ضمن خطة عملهم المشتركة فانهم سيعتمدون على هذين المبدئين كقيود لتحديد الحقوق والواجبات وبالتالي سيتبنون هذين المبدئين كتحديد حقوق شخص ما تجاه آخر »[24] . و يؤكد رولس ان هذا القانون نُظّم العلاقات بين الناس حيث ضمن معقولية تصرفاتهم في الامور العملية . ورولس شأنه شأن ايديولوجيي البورجوازية المفكرين بصورة ليبرالية مقتنع بان الناس الذين تحركوا في اعمالهم فقط بواسطة احساس العدالة الخرافي سينتقلون الى المجتمع الجيد والعالم الافضل ايضا . اما وهمية هذه التصورات التي اشار اليها المؤلفون البورجوازيون انفسهم فقد كانت واضحة تماما »[25] . ويعتبر انصار رولس ، كقاعدة ، ان الفضل يعود له في تذليل مبدأ المنفعة . وقد اشار د. بيل على سبيل المثال ، الى ان « رولس قدّم ذلك المقياس الاقصى الذي سمح باستبدال مبدأ المنفعة . ولذلك فقد خضع مبدأ رولس في الوقت الحاضر بالذات لدراسة فلسفية دقيقة »[26] .

ويرى رولس ان نظريته خلافا لمذهب المنفعة الذي ضحى بمصلحة الفرد باسم مصالح الاغلبية تعتبر نظرية انسانية لانها اخذت بعين الاعتبار مصلحة كل فرد واعطت تصورا دقيقا عن قوانينها وعن الاسس الاخلاقية لمتطلبات المجتمع التي تتناول تلك الخيرات التي يجب ان يقدمها المجتمع لخدمة هذه النظرية .

ولكن اذا امعنا في مضمون مبدئي العدالة وقانون السلوك العملي الذي انبثق عنهما تصبح طبيعتهما النفعية واضحة . ومن التصريحات التي اوردها رولس يصبح واضحا تماما ان العدالة تنحصر في العلاقات المنطقية بين الناس والتي تأخذ المنفعة العامة بعين الاعتبار . لكن بعض مبادىء رولس تدل على علاقة مبدئه بمذهب

المنفعة . ولذلك فاثناء اختيار الانسـان لافعالـه ، طبقـا لمبـدأ رولس ، لا بد من الاهتداء او اتباع المبدأ الذي يضمن النهاية المثلى للفعل والنتيجة الافضل . ولكن وهمية تلك المنفعة التي حصل عليها الفرد من نظام توزيع الخيرات الذي اقترحـه كانت جلية تماما . وعندما اعترف رولس بان المجتمع يجب ان يُعـوّض عن عدم المساواة ضاعف بذلك اعتماد الفرد على المجتمع ضد ما اعترض عليه هو في البداية . وفي حقيقة الامر لا توجد في نظرية رولس قوانين واضحة عما يجب ان يكون خيرا لكل فرد وما هي احتياجات الانسان التي يجب ان تُلبّى وبأي قدرة ، حتى نُعوّض عن انعدام المساواة . ولا وضوح ايضا في سبب اعتبار سعي الانسان لتلبية اكبر عدد من رغباته معقولا ؛ ولماذا يُعتبر مبدأ توزيع الحريات والخيرات والفضائل . الذي تحدث عنه رولس عادلا حتى ولو كان يقدم التحسين الادنى لوضـع الانسـان في المجتمع .

ويؤكد رولس نفسه ، محاولا تفسير فهمه للعدالة ، ان العدالة لا تفرض قيودا على هذا الشكل او غيره من انعدام المساواة وهي تُطالب فقط بتحسين موقع كل فرد وحصوله الى المنفعة من انعدام التكافؤ الاقتصادي والاجتماعي »[٢٧] . ان مثـل هذا المدخل تماما يضمن ، برأيه ، التأثير الكبير للمبدأ الاسـاسي . وعلى العـكس فان « توزيع الخيرات او نظام الانتاج لا يُعتبر فعالا اذا كانت هناك طرق لتحسين الوضع بالنسبة لبعض الناس الا انه سيتردأ بالنسبة للآخرين عند ذلك »[٢٨] . وبالتالي اقترح رولس مبدأ التوزيع الذي كشف ، من جهة ، بعـد ان اعادنـا الى عصر التجـارة الحرة ، عن اخلاق الكمالية ، ومن الجهة الاخرى ، كشف عن اخلاق الداروينية الاجتماعية في مبدأ الانانية المنطقية . كما تجلى المدلول الاجتماعي لنظرية السعادة عند رولس بصورة دقيقة جدا : ابـدى الاهتمام بكل فرد في المجتمـع الـذي يعيش فيه الاستغلال ولكن بشرط ان لا ينتقص ذلك من مصالح اعضاء المجتمع الآخرين بما في ذلك اولئك الذين تصرفوا بكل الخيرات .

وبالتالي ، يرى رولس ، انه من المهم والواجب ان نحافظ بواسطة التنازلات البسيطة على سلامة ودوام النظام الاجتماعي الرأسمالي وعلى انعدام المساواة الذي ساد فيه والتوفيق بين الناس والواقع القائم . كتب رولس : « ان نظرية العدالة الفعلية والمعترف بها جماهيريا يمكن ان تُغيرّ بنجاح اكبر من النظريات الاخرى المنافسة لها

نظرتنا الى العالم الاجتماعي وتفرض علينا اقامة النظام الطبيعي وشروط الحياة البشرية »[٢٩] .

والاكثر من ذلك انه لم يهتم كثيرا بحل مسألة اعاد توزيع الخيرات المادية . والأهم برأيه ، هو خلق الوهم لتقبل الناس لنظام اعادة التوزيع القائم ومن ثم ايجاد النظام المربح الذي يُعزز ثقتهم بعدالة النظام القائم . كما يجب تهذيب هذه العقيدة ، برأي رولس .

ولذلك فهو يرى انه من الضروري ايجاد مثل هذه الاساليب للتأثير على وعي الناس الذين يمكن ان يتكون عندهم الايمان بان ايةتغييرات مهماكانت بسيطة في توزيع الخيرات المادية والمفيدة للفرد تُعتبر عادلة . وينحصر هدف مثل هذا التهذيب ، انسجاما مع منطقه ، في خلق السعادة الوهمية والرفاهية الخيالية . ومن اجل تصحيح عملية التربية لا بد من استخدام المبدأ الاساسي الثاني . وهو يسمح ، كما يرى رولس ، بالتحقق من شكل الآمال السيئة التي حصل عليها المواطنون في ظروف الامكانيات المتساوية . وبواسطة تحديد غرض مبدئي العدالة الاساسيين انتقل رولس الى ايضاح الظروف التي تضمن تبني جميع افراد المجتمع لهذه النظرية . وباعتقاده فان مبدئي العدالة يجب ان يُقبلان طواعية نتيجة للاتفاق بين الناس الذين سيكون لهم وضعهم المستقل والمتساوي بالمقارنة مع الموقف المبدئي .

وعندما وصف رولس قانون المساواة الاساسي قال : لا يجوز للناس، بعد ان ولا الانتماء الطبقي والعرقي والقومي ولا اي عامل من العوامل الاخرى التي من المحتمل ان تثير شعور الغيرة عند الاطراف المتفقة . ويكمن مدلول هذا الشرط ، برأي رولس ، في تجنب تكرار الدفاع عن المصلحة الخاصة ضد مصالح الناس الآخرين . وفي هذه الظروف سيفهم الناس المصلحة العامة كالخاصة دون ان يكون لديهم امكانية تمييزها عن مصالح الآخرين . وقد تراءى له بان ذلك يسمح بتوفير الانسجام الكامل .

ويؤكد رولس ان اعمال الناس تخضع لاهداف محددة . وتحقيق هذه الاهداف والمصالح مرتبط بمباديء العدالة . وبرأي رولس ، يستطيع الناس اختيار اية نظرية للعدالة لكنه متيقن من انهم سيختارون نظريته حتما وهو يرى ان المباديء الاساسية

تُعبر عن الطبيعة الحقيقية للانسان ، اي ، تُعبّر عن الشخصية الحرة والمتكافئة وان تحقيقها يضمن الفرص المتكـافئة لجميع الناس . ويجب عليهم ، بحكـم شعور العدالة الفطري ان يرفضوا ذلك المبدأ الذي يقود الى التفريق بين مصالح كل جزء من اجزاء المجتمع .

وقد سعى رولس بجميع الوسائل لتوسيع الدعاية حول حرية اختيار نظرية العدالـة لكن التحليل اظهر انه لا وجود لاي فهم آخر للعدالـة في نظريته . ومن الصعب ، برأيه ان نجد الانسان السليـم العقل الـذي يستطيع ، راغبا في تلبيـة حاجاته ، ودحض مبدأ العدالة الذي وضعـه رولس . وطـالما لا توجـد امكانيات اخرى من اجل اشباع رغبات الانسان فلا مكان ، برأيه ، للاحكام المتناقضة عن العدالة في المجتمع المنظم جيدا .[٣٠]

وهكذا يبتعد رولس بوضوح عن اهدافه الليبرالية ويسعى في باطن الامور الى فرض مفهومه للعدالة الاجتماعية الذي يدافع عن النظام الاجتماعي القائم . ولذلك ليس غريبا انه حتى الحرية في اختيار هذا المبدأ او ذاك التي دافع عنها دائما بدت قاصرةللغاية . ولهذا السبب ينصح رولس بتكوين الانسان بما ينسجم مع مباديء العدالة التي تُشكل جوهر نظريته فقط . والاكثر من ذلك ان الناس يجب ان يُضحّوا بالمصلحة الاولية بما في ذلك الحرية . واكد رولس مرارا ان الناس يجب ان يوافقوا في مواقفه على قيود معقولة باسم العدالة العامة . وهو يريد بذلك التأكيد على انسانية نظريته التي تُعتبر هدفا ساميا بالنسبة للانسان .

وفي الحقيقة فان العدالة العامة تتلخص عنده في احسن الاحوال في الليـاقة الاقتصاديـة وفي مزاحمة الاطراف التي تدافع عن المـطامع المغرضة وتجنب « حرب الجميع ضد الجميع » وبذلك يُعزز موقف البورجوازيـة . ومن الـواضح تماما ان مصالح الجماهير الكادحة المُستغلة من قبل النظام الرأسمالي لا تجد انعكاسا في نظرية العدالة عند رولس . وهو يُكرّر موضوع النفعية الذي رفضه بحزم فقط كلاميا .

والانصاف الـذي فهمه رولس على انه المساوة ، مع استبعاد الاساس الاجتماعي ـ الاقتصادي لهذه المساواة ، تحول الى وهم .

٣ ـ العدالة والخير

ينحصر الموضوع الاساسي لنظرية رولس الاخلاقية ، كما أشير سابقا ، في الاعتراف باولوية مفهوم العدالة بالنسبة للخير . وهذا الموضوع موجه ضد النظريات الغائية (النفعية والكمالية) التي تحوّل العدالة الى خير . ولكن اثناء تعريف العدالة من خلال الامانة اكد رولس على طبيعتها الاخلاقية وبالدرجة الاولى الكمال الاخلاقي للاطراف المتفقة في الحالة الاولية . وقد انطلق رولس في الوصف الاخلاقي للناس من الانسان المجرد الذي يقوم بالاختيار العقلاني لنظرية العدالة . ومن أجل تفسيرمفهوم الاختيار العقلاني رغم هذه الشروط كان رولس مضطرا لادخال مفهوم الخير رابطا اياه بتفضيل المصالح الاولية : الثراء او الغنى والمكانة والحرية واحترام النفس وغيرذلك . وهذه المصالح تخدم اهم دافع للاختيار . اضف الى ذلك ان احترام الذات الذي يُولّد عند الانسان الحاجة للتعبير عن ذاته في التحالف الحر مع الآخرين يُعتبر مركزيا .

وجملة هذه المصالح تُشكل ، برأي رولس ، مضمون نظرية الخير الناقصة . غايتها الاساسية ـ هي تفسير سبب تبرير اختيار مبادىء العدالة التي اقترحها ، اخلاقيا .

وقد حددت نظرية الخير القاصرة عمليا مضمون قيم البورجوازية الاساسية التي تحُدد رغبة الناس في اختيار مبادىء العدالة . وهنا نحن نتحقق ثانية من ان رولس لم يبتعد كثيرا جدا عن مذهب المنفعة . وبهذه المناسبة نذكر ان مفهوم السعادة عند ممثلي النفعية المعاصرة (سمارت واتباعه) لا يشتمل على الثراء فقط ، بل وعلى قدرة تعبير الفرد عن ذاته . وقد ادرك رولس ان نظرية الخير الناقصة يمكن ان تُؤدي الوظيفة الموكلة اليها ، حالما دار الحديث عن الممارسة العملية للعدالة وخصوصا في مجال السياسة . وعندما حاول تسوية الوضع اوضح ان العدالة يمكن ان تتحقق في الحياة فقط في تلك الحالة اذا كانت تقود الى الخير . وبهذه الحالة ، يقول رولس ، يُصبح لدى كل انسان مسوغا عادلا للعمل والمحافظة على نظام المؤسسات العادل . وبكلمات اخرى فان المهمة العملية الرئيسية لـ « المجتمع المنظم جيدا » تنحصر ،

برأيه ، في التوصل الى التطابق بين مفهوم « العدالة كأمانة » ومفهوم الخير في المعنى الاخلاقي الواسع . ومن اجل ذلك تماما اوجد رولس نظرية الخير الكاملة .

رولس يُعرف الخير بانه ممارسة الانسان الناجحة لخطة الحياة العقلانية »[٣١] . ما هي الصفات التي يميز بها رولس خطة الحياة المنطقية ؟ انها تلك الخطة التي تتلاءم مع مبادىء الاختيار المعقول ، اضف الى ذلك ان المبادىء الاخيرة تنطبق على جميع ميزات الحالة . ويتابع قوله بان خطة الحياة تبدو معقولة عندما تكون مختارة بمعرفة كاملة للقضية وعندما تكون جميع نتائجها المحتملة مدروسة . وقد كتب رولس : « نحن نعرّض كل خطة حياتية للانتقاد مظهرين انها اما ان تكبح مبادىء الاختيار العقلاني او ان هذه الخطة لا تساعد على تحقيق آفاق الانسان المرتبطة بالمعرفة الكاملة لحالتها »[٣٢] . وشروط اختيار خطة الحياة المنطقية التي عددناها تحمل طبيعة شكلية لانها لا تشير بصورة محددة الى نوع الاهداف والرغبات التي ترتبط الخطة بها . والعلامة الاساسية لخطة الحياة العقلانية ـ هي اتفاق مبادىء الاختيار الصحيح . ما هي شروط هذا الاختيار في الحقيقة ؟

ورولس يؤكد ان الانسان يختار من بين جميع الفرص تلك الفرصة التي توافق بافضل شكل غرضه وتقود بصورة افضل ايضا الى تلبية حاجاته الاساسية . وقد كتب رولس : « ان الخطة العقلانية ـ هي تلك الخطة التي تعتبر نتيجة لتفكير الفرد الدقيق والمؤثر الذي سيُساعد على تحقيق رغبات الفرد الاساسية »[٣٣] . ومناقشات رولس هذه تُعتبر صحيحة فقط بالشكل العام . كما ان رولس لم يُقدم المقاييس العملية لتعقلية الاختيار . ولذلك كان الهدف الاساسي لاعمال الناس التي تحققت على اساس الشعور بالانصاف مبهما تماما .

وبالفعل نستطيع ان نحكم على طبيعة الاختيار من خلال الغاية التي يتوخاها هذا الاختيار وعلى مضمونه الحقيقي . وبالتالي فالغاية تحتاج ايضا الى تقييم . وهذه الغاية او تلك يمكن ان تخدم نجاح الفرد لكن هذا لا يعني انها ستتمتع بطبيعة اخلاقية عادلة . ومن الممكن ان تكون هذه الغاية ايضا سيئة ومُضرة للناس الآخرين وحتى بالنسبة للبشرية جمعاء . ونحن لم نتكلم ابدا عن ان رولس قد ابتعد تماما ، عند وصفه للشكل المنطقي للحياة ، عن الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية الضرورية

لتحقيقها. واخيرا فيجب على خطة الحياة المنطقية ، برأيه ، ان تتلاءم مع القدرات والرغبات البشرية الاساسية وتوفير امكانية تطوير الانسان . ويرى رولس ان الكشف عن القدرات المغروسة في الانسان هام جدا لان الناس في هذه الحالة سيشعرون بالرضى الكبير والبهجة »[34] . وبالتالي فقد اصبحت المنطقية اساسا للخير . كتب رولس : « عندما حددنا ان الموضوع يتمتع بنفس الصفات التي يسعى اليها الانسان وعندما كان الانسان اثناء ذلك يملك خطةمنطقية للحياةعندئذ يعتبر هذا الهدف بالنسبة له خيرا . واذا كانت الاهداف المحددة تستجيب لهذه الظروف فهذا يعني انها تعتبر بالنسبة للناس خيرا . ونحن في نهاية المطاف متيقنون من ان الحرية والكفاية والاحساس بقيمتنا الشخصية تخضع لهذه المقولة »[35] .

ومفهوم الخير عند رولس يتمتع بمضمون اكثر تحديدا وخاصة بعد ان كشف هو عنه من خلال الوصف الاخلاقي للشخصية. وكتب رولس : « في تلك الحالة عندما يُطبق مفهوم الخير على الوصف الاخلاقي للفرد فهذا يعني انه « يعتمد على نظرية الفضائل وبالتالي ، يشترط مباديء العدالة »[36] . ما هي اذا الفضائل التي تحُدد القيمة الاخلاقية للفرد ؟ وهنا ينسب رولس بالدرجة الاولى احترام النفس وكرامة الفرد وايمانه بقيمة الانسان الآخر . كما يُعتبر « احترام النفس والايمان الحازم بقيمة الشخص الآخر من اكثر مضامين الخير اهمية كقيمة اخلاقية »[37] . وعندما اوضح رولس هذه الحالة اكد ان الفرد يجب ان يحُس بالقيمة الخاصة كونه شارك في وجهة النظر هذه وان نمط الحياة الذي اختاره يعتبر مناسبا .

والخير عند رولس يتطابق مع مفهوم السعادة . والانسان برأيه ، يكون سعيدا عندما يكون بمقدوره تحقيق خطة الحياة المنطقية [38] . ومع ذلك فرولس يرى ان الجزء الذي لا يتجزأ من مفهوم الخير والشكل العقلاني لحياة الانسان (بشرط ان يعيش في مجتمع منظم جيدا) هو وجود الاحساس القوي بالعدالة . وكتب هو : « يتوصل اعضاء المجتمع المنظم جيدا الى الاستنتاج بضرورة استخدام شعورهم بالعدالة كمنظم لعلاقة الانسان بالانسان الآخر عندما يُقيّمون خطتهم في الحياة انطلاقا من مبدأ الاختيار العقلاني »[39] . وبالتالي فالمقولة المجردة تحدد المقولة الاخرى . ورولس لم يُوضح ماذا يعني المجتمع المنظم جيدا الذي يتطابق فيه الخير مع العدالة . وبهذه المناسبة من الملائم ان نورد رأي احد العلماء البورجوازيين الذي

وصف بصورة بليغة وكافيـة نظريـة رولس : « لـم يستطع رولس ان يُثبت كيف توصلت مبادؤه المجردةالى العدالة وحتى الى الشروط الدنيا لسعـادة الانسـان التي اقرتها الحكومة الليبرالية »[٤٠] . واستنادا الى ربط رولس للمنطقية باستمرار باختيار مبادىء العدالة وتشكيله لمقاييس الاخلاق عمد العديد من الفلاسفة البورجوازيين الى مقارنة نظرية رولس بنظرية كانْت . لكن البراهين على ذلك قليلة . اما « العقل النقي » عند كانْت فيقع في اساس الامر الحتمي الذي يجب ان ينطلـق الانسان في افعالـه منه . ومبادىء العدالـــة عند رولس التي يهتدي بها الانسان تتمتع بقاعدة سيكولوجية . ومنذ ان اختار الانسان مبادىء العدالـة اصبح العقل شرطا رئيسيـا لاستخدام هذه المبادىء في ميدان النشاط الاجتماعي ـ السيـاسي . ولا شك في ان المنطقية تعتبر شرطا هاما للاختيار الاخلاقي . غير انه لا يجوز ان نحوّل الاخلاقية الى منطقية . كما اننا نستطيع ان نحكم على اخلاقية افعال الانسان حتى ولو نُفذت تلك الافعال على اساس التفكير بعوامل الحالة عندما نملك تصورا دقيقا حول غاية الاختيار .

ومن المهم ايضا ان نعرف ما هي القيمة التي اعطاها الشخص الفاعل لعوامل هذه الحالة او تلك واي المقاييس استخدم اثناء ذلك وهل نستطيع في هذه الحالة تقييم خطة عمل الفرد على انها صحيحة . لكن معرفة عوامل الحالة بحد ذاتها لا تضمن اخلاقية الاختيار لان الفرد يستطيع ان يختار ايضا حركة الاحداث التي لا تملك اي شيء مشترك مع الانسانية والاخلاقية . وقد قال عالم الاخلاق الـكندي المعروف ك. نيلسون ان الانسان المنطقي غالبا ما يستطيع اختيار القيـم التي تتمتع بطبيعة اداتية صرفة . وبالتالي فهو لا يمكن ان يختار مبادىء العدالة مستخدما اياها ليس من اجل اقرار العلاقات العادلة بين الناس »[٤١] . ويرى رولس فعاليـة نظريته في انها يجب ان تؤمن استقرار النظام الرأسمالي . اما توظيف المجتمع ومؤسساته كلها فيجب ان يتم على اساس مبادىء العدالة الاساسية التي صاغها رولس . ويؤكد رولس ان استقرار الانسان الداخلي الـذي اشترط توافر الاحساس بالعدالـة عند كل فرد من افراد المجتمع يصلح دليلا هاما على استقرار المجتمع المنظم جيدا .

ونحن نذكر ان الحاجة الى اختيار مبادىء العدالة ، طبقا لرأي رولس ، تُعتبر عنصرا اساسيـا في اخلاق الفـرد ومرتبطة باحساس العدالـة الـذي وهبته الـطبيعة

للانسان . ولكن لا بد ، برأي رولس ، من وجود نظام التربية الذي يعتمد على القوانين السيكولوجية من اجل تطوير هذه الحاجة وابرازها في فهم الانسان لمباديء العدالة ذاتها . وهو يعتبر ان استخدام عقدة الذنب ضروري لتهذيب شعور العدالة الكامن في طبيعة الناس . هذا يعني ان استقرار المجتمع ووحدته لا يعتمدان على الطبيعة الاجتماعية ـ الاقتصادية للمجتمع ذاته بل يعتمدان على الحالة السيكولوجية للفرد .

اما مسألة موقف الفرد من النظام الاجتماعي فقد تناولها رولس في موضوع العقوق الوالدي الذي طرحه . وموضوع العقوق الوالدي تهمه من وجهة نظر شرعية نظرية العدالة . وهو يطرح هذه المسألة صدفة . ونحن قد سبق وقلنا ان نظريته تُعبر عن موقف البورجوازية الليبرالية وعن رغبتها في ترسيخ القيم البورجوازية ، وبالمناسبة فان رولس ، شأنه شأن مفكري البورجوازية الليبرالية الآخرين لم يستطع المرور على حركة « اليساريين الجدد » في الستينات الذين طالبوا بالتغيير دون ان يبرهنون على قيمة المجتمع الرأسمالي . وهو يعترف بامكانية عقوق الوالدين بانه عمل « شعبي وغير تعسفي وواع لكنه سياسي وموجه ضد القانون الذي يُتخذ عادة بقصد تغيير القانون او سياسة الحكومة . وبواسطة التصرف بهذا الشكل عبّر الناس عن احساس معظم الناس بالعدالة موجهين اهتمامهم الى ان المجتمع لم يحترم مباديء التعاون الاجتماعي للناس الاحرار والمتساوين[٤٢] . ولكن اعمال عقوق الوالدين ، كما يشير رولس ، يجب ان تتمتع بطبيعة سلمية لانها في هذه الحالة لا تقود الى تقويض النظام الاجتماعي بل تقود الى استقراره . وهنا تبرز بقوة كبيرة خيالية (يوطوبيا) مواقف البورجوازي الليبرالي والمؤمن بانه يستطيع ان يحافظ ويُوطد النظام الاجتماعي الزائل بواسطة بعض التنازلات البسيطة . وهذه الخيالية (اليوطوبيا) تُعتبر بعيدة عن الحياة وعن قوانين التطور الاجتماعي وعن المضمون الملموس للقيم الاخلاقية . وبالطبع فان مثل هذه المذاهب غير قادرة على تحديد السبل الصحيحة لتهذيب الاخلاق واعداد الاساليب الفعالة للنضال من اجل تحقيق مباديء الحرية والمساواة والعدالة .



الفصل الثامن

الازمة الاخلاقية في علم اللاّهوت

(« علم الاخلاق الآني » ج. فليتشر)

لقد صُوحب تغير تناسب القوى العالميــة على الساحة الدوليــة لصالــح الاشتراكية وتزايد انعدام استقرار النظام الرأسمالي وتفاقم تناقضاته بالتطور المستمر للوعي الطبقي لجماهير الكادحين الواسعة . كما ان ادراك الكادحين للوضع الحقيقي في المجتمع المبني على الاستغلال والاستعباد اثار عندهم الاحتجاج الذي وضع امام الفرد هذا الخيــار بصورة موضوعيــة : اما التخلي عن الاخلاق كليــا واتباع تلك القواعد التقليدية التي صنّعتها النخبة البورجوازية الحاكمــة او اظهــار الاستقلالية الكبيرة جدا في افعالهم . فالاجهزة الاجتماعية العامة الموجودة في المجتمع الرأسمالي والقواعد الاخلاقية لا يمكن ان تساعد الجماهير الكادحة على حل المسائل الحياتيــة التي تقف امامها .

اما ممثلــو مدارس علــم الاخلاق البورجوازي المختلفة بما في ذلك علماء اللاهوت الذين حاولوا صياغة « الاخلاق الجديدة » التي كانت ستأخذ بعين الاعتبار

ارتقاء الوعي الاخلاقي واحتياجات المرحلة المعاصرة لتطور الرأسمالية فهم مجبرون للانسجام مع هذه الظروف . وفي الستينات من القرن العشرين اشتدت الحركة في الغرب بشكل واضح لتجديد الاخلاق الارثوذكسية . واقتنع العديد منهم ان الحياة تقدم في كل خطوة المشاكل التي يتطلب حلها الابتعاد عن اطر اسلوب الانظمة القانونية لعلم الاخلاق والتي تخضع سلوك الانسان اما لمطالب « القانون الاخلاقي الطبيعي » الثابت او للقوانين المثبتة في الكتاب المقدس . كتب احد المفكرين البورجوازيين الاستاذ في علم اللاهوت تش . كارين : «لقد حدثت الأزمة الأخلاقية المعاصرة في علم اللاهوت لانه قبل كل شيء كان بعيدا عن فهم العالم الذي يميز الانسان العصري »[1] . ويرى كارين ان المخرج من هذه الحالة يكمن في البحث عن مدخل فلسفي جديد الى الاخلاق معتبرا ان هذا المدخل يجب ان يكون تعدديا طالما لا يوجد دين كاثوليكي موحد . ويتابع كارين : ان تحليل الاخلاق لا يمكن ان يتم على اساس الرسوم التخطيطية المجردة والقوانين . كما طالب بالمدخل التاريخي الذي اخذ بعين الاعتبار تلك المعارف حول العالم والانسان التي يملكها العلم الحديث .

اما المسائل المرتبطة بطبيعة المنهج العلمي الجديد وبالوظيفة التربوية للكنيسة فقد نوقشت بين علماء اللاهوت[2] . وفي المواقف التي تم التعبير عنها في هذه المسائل ظهر الفهم المختلف لاسس الاخلاق وقوانينها . فمنهم من يرى انه لا يجوز الانطلاق من المبدأ العام لحل المسائل الاخلاقية والقضية الاخلاقية يجب ان تطرح في كل حالة مستقلة وعند ذلك فقط يمكن ان تكون مثمرة . ومنهم (امثال : ب . رامزي) يرون انه لا بد من تركيز الاهتمام على المعايير الاخلاقية العامة القادرة على توحيد جميع المسيحيين . اما المجموعة الثالثة فقد استهوتها التقاليدية التي اوصلت جوهر الاخلاق الى شكل الاهداف والوسائل وغير ذلك . وقد اعطى « علم الاخلاق الآني » الذي وضعه ج . فليتشر مؤلف الاعمال المعروفة في الغرب بشكل واسع : كـ « علم الاخلاق الآني والاخلاق الجديدة » ، « المسؤولية الاخلاقية » ، « اخلاق الرقابة المنشئية » ، « الاخلاق والطب » ، وغيرها قوة جديدة لهذه المناقشات في السبعينات[3] . اما ظهور « علم الاخلاق الآني » كأحد اتجاهات علم اللاهوت الاخلاقي فيعود الى فترة الاربعينات . ممثلو هذا الاتجاه هم : ي .

برونير ، ك. بارتس ، ر. ينبور ، د. بونهوفير ، ج. جوستافسون ، ج. كوفمان ، ب. تيليه ، لكن ج. فليتشر هو الوحيد الذي تمتع بشهرة كبيرة . وقد قدم اساليب علم الاخلاق الآني كوسيلة فعالة لتكامل الناس الاخلاقي . فبعض الفلاسفة تبنوا بقلق « اخلاقه الجديدة » ، التي كما رأوا ، يحتاج اليها العالم ، اما البعض الآخر ، فعلى العكس ، اكدوا انها تقضي على علم السلوكية لان استنتاجاتها تعكس مصالح ما يسمى بالمجتمع التكنولوجي[٤] .

وكمفكـــر ديني فقد بحث فليتشر عن حل المسألــة المـطروحة ضمن اطار المسيحية . وكان الجو في البلدان الرأسمالية ملائما لذلك بصورة كافية . والمشكلة تكمن في انه عندما تستخدم منجزات العلم لمطامع الاحتكارات المغرضة اثناء تعميق ازمة الرأسمالية العامة يقع ظل الشك على العلم ذاته الذي يبدو شرا في عيني الساذج البورجوازي . وليس صدفة ان تصبح الاحاديث عن « لاأخلاقية » العلم موضة مع ان الشيء الـلاأخلاقي في الحقيقة هو استخدام منجزات التقدم العلمي ـ التقني للبورجوازية الامبريالية .

وبواسطة استغلال ذلك لاهداف مغرضة بكل الوسائل سعى علماء اللاهوت لتعزيز ارتباط الساذج بالعقيدة والدين مؤكدين بصورة خاصة على الجانب الاخلاقي للتعـــاليم المسيحية . لكن فليتشر لم يرض عن الاخـــلاق المسيحية في صورتهـــا الكلاسيكية . فهو يسعى لتطويرها مستعينا باكتشافات العلـم الجـديدة من اجـل اثبات موقف الانسان الاخلاقي . وبواسطة هذه الاكتشافات يحاول فليتشر البرهنة على ضرورة المدخل « الآني » الى الاخلاق . اما المناقشات التي دارت في الغرب حول « علم الاخلاق الآني » فقد تناولت بصورة رئيسة مسألة الحل الوسطي الذي اقترحه فليتشر بين المدخل « الآني » الذي بدا وكأنه يضمن للفـرد حرية الاختيار وبينما سُمي بالمبدأ المطلق للحب المسيحي .

١ . « علم الاخلاق الآني » اسلوب وليس نظاما

إن بحث فليتشر عن مدخل جديد الى علم الاخلاق فرضه قلقه بسبب موقف الناس اللامبالي من العقائد الاخلاقية القائمة بغض النظر عن النهـوض الملحـوظ

لتدنيها . كما تحدث بقلق عن انحطاط حرية ومسؤولية الفرد وعن تخوفه من الحلول الذاتية والرغبة الواعية في الوصول الى الحد الادنى من « عبء الحرية » . وفي هذا ، برأيه ، ينحصر البرهان المقنع تماما على عجز علم الأخلاق اللاهوتي عن التغلب على المشاكل الاخلاقية في العصر الحاضر . كما لم يستطع علماء اللاهوت ان يُعطوا ولو جوابا مقنعا بعض الشيء على قضية واحدة من القضايا التي اقلقت الناس وخاصة على مسائل الاخلاق الجنسية والعلاقات الاسرُوية - الزوجية وغيرها .

يرى فليتشر العيب الاساسي لعلم الاخلاق اللاهوتي في طبيعة العلنية وفي عقيدته الجامدة وفي نزعة علماء اللاهوت لادخال نظام السلوك المقنن الذي يجعل الناس « عميانا عن الحقائق وضعفاء لانهم فقدوا الصلة بظواهر الحياة المعقدة »[٥] . وقد اشار الى انه على الرغم من ان المطالب الاخلاقية تدخل دائما في تناقض مع الحياة فقد علّم علم الاخلاق اللاهوتي الناس اخضاع الواقع للقواعد الاخلاقية الثابتة بدلا من تكييف القواعد مع الحياة بعد ان اخذ بعين الاعتبار ليس المعنى بل نص القانون . وهذا يُربي الناس حتما ، يؤكد فليتشر ، بروح الالتزام الذي ظهر في جميع مجالات الحياة الثقافية والسياسية . اما العلنية في علم الاخلاق ، يرى فليتشر ، فقد اظهرت في حقيقة الامر « فساد الاخلاق »[٦] .

وبالتالي فقد ربط فليتشر انحطاط اخلاق الناس بشكل رئيسي بحالة علم الاخلاق اللاهوتي الغير مرضية . لكن هذا لا يعني انه لم ير الاسباب الموضوعية للازمة الاخلاقية نهائيا . ويمكن ان نعثر لديه على تلك القوانين التي تشتمل على انتقاد نواقص النظام الرأسمالي ومؤسساته الاجتماعية . ويشير فليتشر الى انه من الصعب جدا على الناس ممارسة الحياة الاخلاقية لان سلوكهم يتشكل يوميا بواسطة المحيط الاجتماعي الفاسد . لكنه قدم اثناء ذلك مسائل الاخلاق الفردية الى مركز الصدارة وكأنه مقتنع بان الطريق الى انتعاش الاخلاق الاجتماعية يمر عبر التطور الاخلاقي للفرد . وهذا ، برأيه ، يحتاج بالدرجة الاولى الى التربية الأخلاقية والفهم الصحيح لوظيفة الاخلاق التربوية وليس الى اصلاح الظروف الاجتماعية . وكخيارات للانظمة الشرعية او العلنية قدم فليتشر « علم الاخلاق الآني » مؤكدا انه وضع حرية الفرد ومسؤوليته في المرتبة الاولى . واشار ايضا الى ان النظرية الاخلاقية لا يمكن ان تؤدي وظيفتها الاساسية اذا اعتمدت على القواعد الاخلاقية الثابتة

والمعايير . « ولا يمكن لعلم الاخلاق ان يكون رسما تخطيطيا منظما للسلوك المقنن او المحدد . . لانه حرر الاخلاق من العقائد الصارمة والقوانين القاسية »[٧] . وهكذا فقط حرر علم الاخلاق نشاط الناس الاخلاقي و« علمّهم ان يكونوا ناضجين وان يعيشوا بشرف وحرية وان يستجيبوا لمتطلبات الحياة وان يكونوا مسؤولين امامها »[٨] .

وقد ظهرت في الظروف المعاصرة ، اشار فليتشر ، مسائل اخلاقية جديدة بسبب الاكتشافات الجديدة في العلوم الطبيعية . ولا يجوز الاقتراب من حل هذه المسائل من وجهة نظر القوانين الاخلاقية القائمة ومن وجهة نظر مفاهيم الخير والشر التي وضعها علم الاخلاق حتى الآن . كما لا يجوز ان لا نُقيّم انتقاد فليتشر للروح العقائدية الاخلاقية الجامدة وطلبه الملح للاعتماد على عوامل الحالة الملموسة في حل المسائل الاخلاقية لان ذلك يؤدي الى تشكل الميكانيكية في السلوك عند الناس . ولا بد من الكشف عن العلاقة بين النظرية الاخلاقية وعوامل الحالة . وهل يجب على علم الاخلاق ان يغني مبادءه ومعاييره على اساس الواقع المتطور وان يعكس حاجات التطور الاجتماعي الناضجة ويقدم له برهانا علميا ؟ ام ان علم الاخلاق يجب ان يحافظ على مطالب كل حالة معينة بعد ان تذوب فيها عمليا وتتحول الى مجموعة من الحلول الآنية . وفي الحالة الاخيرة فقد علم الاخلاق دور النظرية المدعو لتعميم مطالب الحياة وقوانينها . ومن هذه المواقف يجب ، من وجهة نظرنا ، ان نقبل على تقييم « المدخل الآني » الى علم الاخلاق الذي اقترحه فليتشر وتحديد الدرجة التي يمكن ان يكون فيها خيارا للروح العقائدية الاخلاقية الجامدة وللعدمية . ومن اجل التصرف بشكل اخلاقي يجب على الانسان ، برأي فليتشر ، ان يتمتع بطريقة محددة للاختيار وبالاسلوب المحدد الذي لا يجوز ان يكون مقيدا بمجموعة القواعد والقوانين التي تكوّن جوهر اي نظام في علم الاخلاق . ولذلك قدم فليتشر نموذجه لـ « علم الاخلاق الآني » كأسلوب لا مكان فيه للنظام »[٩] . اما ج. ديوي فيؤكد ان الدور الرئيسي في علم الاخلاق لا ينتمي الى النظرية بل للاسلوب وان « المباديء لا تُحدد الافعال لان المباديء ـ هي مجرد تسمية للنشاط الدائم »[١٠]. وفليتشر مثل ديوي يعتبر ان الاخلاقي « يجب ان يخضع المبادي للظروف والعام ـ للخاص والنظرية ـ للواقع »[١١] .

ولا ريب في ان النظرية يجب ان تنطلق من الحقائق لكن هذا لا يعني انها يجب

ان تثبتها فقط وتخضع لها . ويجب على النظرية ان تُعمم حقائق الواقع وتوجه افعال الناس . لكن فليتشر يعارض التعميم بصورة مبدئية . وهو مع احداث التراكيب المفيدة . وبواسطة السعي لتحرير علم الاخلاق من التراكيب العقائدية اعلن فليتشر ان كل نظرية « تبسط الحياة لا تقدم مخرجا لقرارات الانسان . كما انها جعلت رغبته في معالجة المسائل الفردية في حالة معينة لا معنى لها . وعوضا عن ذلك يقوم الانسان بتشغيل الكومبيوتر ويحصل على صيغة جاهزة »[١٢] . واستبعاد الاسس العقائدية والفلسفية من علم الاخلاق يحدد ، برأيه ، موقفه من الاخلاق . اما « علم الاخلاق الآني » فلا يعتبر من حيث المضمون « لا كاثوليكيا ولا بروتستانتيا ولا ارثوذكسيا ولا انسانيا . وهذا العلم يخلصنا من مقت علم اللاهوت » . كما يصلح هذا العلم الاخلاقي الآني لاية عقيدة « للمسيحية والماركسية »[١٣] ولكل الناس دون استثناء لانه لم يدافع عن نظام الآراء ولا عن مبدأ السلوك الاساسي المحدد بل دافع عن الاختيار مأخوذ بحد ذاته . وقد قدمت صيغة المسألة المماثلة مسوغا لاحد علماء اللاهوت ليتحدث عن « علم الاخلاق الآني » كما يتحدث عن النظرية المسيحية التي لا وجود لاية اخلاق فيها واعطت لعالم آخر مبررا لان يتكلم عنه ما لو تكلم عن النظرية ـ التي لا وجود للمسيحية ولا للنظام ولا للاخلاق فيها[١٤] . ونحن الآن لن نتكلم عما اذا كان قد تسنى لفليتشر تحرير علم الاخلاق من العقيدة كما سنولي اهتماما بذلك فيما بعد . والآن يهمنا بتفصيل اكثر ان نتفحص جوهر نموذجه للمدخل « الآني » الى علم الاخلاق . كما يعتبر فليتشر ان الشرط التمهيدي لاستنباط اسلوب في علم الاخلاق كان هو قد وضع استراتيجيته وتحديد المدخل التقديري ، هذا يعني ، تحديد تلك الغاية الرئيسية التي يجب ان يكون هذا الاسلوب موجها لتحقيقها . وهنا يسترعي الإنتباه تناقض فليتشر . وها نحن اقتنعنا بموقفه السلبي الحاد من الاستنتاجات النظرية والفلسفية العامة . لكن هذا لا يمنعه من طرح مسألة تحديد الهدف النهائي عندما يدرك ان ذلك يحدد قيمة اسلوبه . وكما هو معروف فان صيغة واختيار الهدف الاخلاقي يعتمد على الاسس الفلسفية للنظام الاخلاقي . وقد اكد فليتشر محاولا تجنب هذه المسألة ، ان « علم الاخلاق الآني » مثله مثل البراغماتزم يأخذ الانسان واختياره بعين الاعتبار كهدف رئيسي .

وكتب فليتشر : « علم الاخلاق الآني موجه الى الانسان وليس الى الاشياء .

كما يأخذ هذا العلم بعين الاعتبار الواجب بالنسبة للانسان وليس بالنسبة للاشياء . والقانوني يهتم بما يتحدث عنه القانون . والموقفي يهتم بما يدور الحديث عنه (من ينبغي مساعدته) »[١٥] .

وانطلاقا من ان فليتشر رفض مفهوم القيمة الاخلاقية الداخلية مؤكدا ان القيم جميعها لا تتمتع بطبيعة خارجية فقط لان معناها يظهر فقط بقدر ماتخدم هذه القيم الانسان . وتصبح الافعال والظواهر قيما تبعا لما تجلبه من خير او شر للانسان . ولذلك يظهر الناس في نفس الوقت فاعلين واهدافا للقيم وهم يحددون ما ينتمي الى القيم . ونحن ننفي ان الخير كامن موضوعيا في طبيعة الاشياء . « وتعتبر جميع الاحكام التي تملك قيمة فرضية ولكن ليس قطعية »[١٧] . وفي هذه القوانين نرى رغبة فليتشر في تذليل المدخل الموضوعي ـ المثالي الى القيم الاخلاقية ، الذي لا يمكن ان يكون مثمرا بالنسبة لتحليل الاخلاق .

واذا انطلقنا في الحقيقة من ان الخير موجود « بذاته » بغض النظر عن احتياجات الناس وانه متأصل مسبقا في « طبيعة الاشياء » فانه لا يستطيع ان يخدم اغراض الافعال البشرية ولا مقاييس تقييمها . ومن اجل ان نفهم معنى الخير كأية مقولة اخلاقية اخرى لا بد من الرجوع الى العلاقات بين الناس والى طبيعة هذه العلاقات . ولكن عندما عبر فليتشر عن الفكرة الصحيحة حول ارتباط الخير باحتياجات الناس ومصالح الانسان ورفض الخير « بحد ذاته » وقع في موقف متطرف آخر : فقد نفى كليا المضمون الموضوعي للخير وتلك الحقيقة بان الخير مرتبط بجوانب الواقع المحددة والفعلية وبالافعال المعينة .

والخير والشر ، برأي فليتشر ، لا يمكن اثباتهما فهما مرتبطان بالحركة المستمرة للظروف المتقلبة . « والشيء الذي يعتبر خيرا او شرا ، صحيحا او غير صحيح بالنسبة لنا لا يرتبط بالافعال بل بالظروف التي تمارس ضمنها فقط »[١٨] . عدا عن ذلك يبدو ان « علم الاخلاق الآني » لا يعنيه نهائيا ما الذي يعنيه الخير ويعنيه فقط كيف نصنع الخير ولمن يُصنع . . كما يُركزّ علم الاخلاق الآني اهتمامه على سلوك الكائن المفضل وليس على العقيدة الجامدة مما يجعله علما اخلاقيا فعالا »[١٩] ودراسة حول العقل العملي .

ومن اجل تجسيد القرارات الاخلاقية في افعال الناس المحددة لا بد من الهدف الواضح للفعل . وقد بدا وكأن فليتشر يهمه ان يخدم الاختيار مصالح الانسان . الى جانب ذلك فهو يجرد الاختيار من القاعدة الضرورية والمعنى الواضح . كما يعتبر القرار ذاته الذي يتمتع بطبيعة ارادية هو القيمة الوحيدة في « علم الاخلاق الآني » . ويجب ان نعرف كيف سنحقق هذا القرار وماذا سيقدم لـ « علم الاخلاق الآني » . كما ان الانسان يقف في كل لحظة وجودية ، يؤكد فليتشر ، امام مشكلة الاختيار وهو مسلح بالقوانين الاخلاقية الموروثة عن العصور السالفة . كما لا يدعو فليتشر الناس الى تحويل هذه القوانين الى مطلقة بل يتخذ باستمرار القرارات الملائمة للحالة . وكتب هو : «نحن لا يجب ان نكون غير شرعيين حيث نحول المبادىء الاخلاقية الى مطلقة ولا مرتجلين نتخذ القرارات بلا اية مبادىء اطلاقا . ونستطيع ان نختار ، كأنصار للاخلاق الآنية ، آخذين بعين الاعتبار التصورات التي ورثناها حول الصحيح وغير الصحيح ولكن بشرط ان نبقى احرار اثناء ذلك لتقرير نوعية المبادىء التي يجب ان نتخذها وما هي المبادىء « المكتشفة » التي يجب ان نرفضها »[٢٠] .

وعلى اساس هذه المناظرات كان من الممكن ان نفترض ان فليتشر اعترف الى درجة معينة بقيمة مبادىء الاخلاق التقليدية من اجل اتخاذ القرارات . لكنه يرى جوهر الاختيار بالنسبة للانسان في وجوب اتخاذ القرار الاخلاقي معتمدا على الخبرة المباشرة على « عوامل الحالة » . وفي مثل هذا المدخل الى اختيار الحلول يرى فليتشر جوهر الانسانية ودليل الاحترام للانسان ولرغباته ولاحاسيسه ولعزة النفس وللسمعة وغير ذلك . وعلى سبيل المثال فهو يتذرع بالقانون الذي اتخذه علماء اللاهوت حول منع الاجهاضات والذي لا يتضمن اية استثناءات . اما ما يتعلق بـ « علم الأخلاق الآني » فيسمح بالاجهاضات متذرعا بحب الانسان واحترامه والاهتمام بسمعته وما الى هنالك . كما لا توجد لدينا اية مسوغات خاصة للشك في صدق نوايا فليتشر للدفاع عن كرامة الفرد واحترام مشاعره ورغباته . لكن الاهم من هذه النوايا بكثير هو طريقة تحقيق هذه النوايا التي اقترحها عمليا . ومن غير المعقول ابدا ان كل ما يتمناه الانسان يجعله ساميا اخلاقيا والانسان الذي يستهدي برغباته فقط سيقف خلال فترة قصيرة على طريق الانحلال . وبالتالي فالناس تفتقر الى الغرض المحدد الذي كان من الممكن ان يفسر اسلوب العمل ويسمح بتقييم رغباته وادراك ما اذا

كان هذا الاختيار او غيره يعبر فعلا عن نزعة الانسان للدفاع عن كرامته وحريته . وبعد نفي ضرورة الاعتماد على المباديء الاساسية المحددة في الاختيار اقترح « علم الاخلاق الآني » على الانسان المغامرة بالبحث عن حل المسائل التي تهمه .

ويتميز « علم الاخلاق الآني » برأي فليتشر ، بصفتين اساسيتين : ١ . انه ينطلق من رغبات ومصالح الفرد ومن عوامل الحالة . ولذلك فقد ارتبط فيه موضوع ان الاختيار يتمتع بقرار ارادي بموضوع طبيعة الاختيار واعتماده على الحالة . ويقيم فليتشر هذا المدخل على انه ثورة في الاخلاق . لكن فليتشر بالغ كثيرا في دور الظروف . و في الحقيقة فقد استدعي « علم الاخلاق الآني » ، برأي فليتشر ، على الاصح لطرح المسائل اكثر من الاجابة عليها حتى ولو كانت جيدة . ويعتبر هذا العلم علما تجريبيا وموجها الى الحقائق والى العصر » وهو يطرح الاسئلة باستمرار . « ويعتبر هذا العلم معاديا للاخلاق ومتعارضا مع القانون لانه حساس لاختلاف وتعقد الحياة »[٢١] . ولذلك فالتمسك بمطالب الحالة « هو الواجب الذي يتمتع بطبيعة مطلقة »[٢٢] . ومن مناقشات فليتشر حول الاساليب التي سنلتفت اليها فيما بعد يصبح واضحا ان المحافظة على الظروف يعني عمليا اخضاعها وفي هذه الحالة تفقد المناقشات حول الاختيار وحول القرار الحر كل معنى . لكن الشيء الهام ينحصر فيما اذا كان الانسان سيعتمد في اختياره دائما على رغباته أو على عوامل الحالة ـ وهو عمليا لا يجب ان ينطلق من اية مباديء اخلاقية مثبتة ومعايير .

وقد قلنا آنفا ان فليتشر لم ينف كثيرا دور المباديء الاخلاقية التقليدية في اختيار الانسان. ولهذا السبب وصف فليتشر « علم الاخلاق الآني » بانه علم تجريبي ليس لأن الانسان يعتمد على عوامل الحالة الراهنة فقط بل ولانه لا يُعلم الانسان بشكل بناء وضع قوانين الاخلاق المسيحية في حيز التطبيق وحساب وتقدير عوامل الحالة الراهنة . وقد اكد فليتشر بحق على ضرورة تصحيح القوانين الموجودة بناء على الظروف . لكن فليتشر تخلى في حقيقة الامر عن هذا المبدأ معلنا ان « علم الاخلاق الآني » هو حتما ضد الارشادات والوصايا والقرارات الحياتية الملموسة بسبب القانون الوحيد الذي يسمو على كل شيء ـ هو اخذ الظروف بعين الاعتبار . ولكن اين يكمن عندئذ معنى تطبيق القوانين الاخلاقية عمليا اذا لم يجُرّ هذا التطبيق خلفه توصيات معينة للتصرف بهذا الشكل او ذاك ؟ وقد بقي هذا السؤال عند فليتشر

من غير جواب . وقد شدد فليتشر على الصفة المنطقية لنظريته في الاخلاق لان العقل اعطي فيها دور الوساطة لاعداد الاحكام الاخلاقية . كما يجب ان نكون على حذر كبير من تصريح فليتشر واستخدام الارادة والعقل لا يحدد منطقيته نهائيا . والمنطقية تشمل بالضرورة الاثبات الموضوعي للاختيار الـذي يرتبط بالقدرة على التنبؤ بسير الاحداث . الا اننا نجد في اخلاق فليتشر ، كما اكد غالبا ، فقط « اخلاق العصر الحاضر وليس آمال المستقبل »[٢٣]. كما عيّنَ دورا محددا للعقل . « العقل ـ كما يرى هو ، يستطيع ان يلاحظ الحقائق ويقيم العلاقة المتبادلة . لكنه لا يستطيع الكشف عن قيمة (الخير) . . . ولذلك من الصعب تماما ان نثبت اخلاقية الاختيار .

ومن الممكن الـدفاع عن هذه الاخلاقيـة والاحساس بها ولـكن ليس تقييمها »[٢٤] . ولكن عن عقلانية اية نظرية اخلاقية ، يمكن ان يدور الحديث اذا كان الاختيار لا يخضع للتقييم ؟ وللمرة الثانيـة نتيقن من ان المهم بالنسبة لـ : فليتشر وبالنسبة لديوي ليس ما يختاره الانسان بل الاختيار بحد ذاته ، كعملية .

وبالتالي ، تنحصر استراتيجية « علـم الاخـلاق الآنـي » في رفض الهـدف الشخصي الواضح والمدعو لتوجيه الانسان بواسطة الاختيار . وعندما يتحدد اختيار الانسان بصورة اساسية بواسطة الظروف المتطورة يضيع كل معنـى لاستـدلالات فليتشر العقلية حول الحرية ومسؤولية الفرد كقيم سامية .

نعـود الآن الى الأسلـوب الـذي شكل نواة نظريتـه الاخـلاقية مع ان هذا الاسلوب لا يختلف من حيث المضمون نهائيا عن الاستراتيجية . « كتب فليتشر ، في ذلك الوقت عندما كانت استراتيجية علم الاخلاق الآني براغماتـزمية كان تكتيكه نسبيا »[٢٥] . وعندما دافع فليتشر عن المدخل النسبي كأساس للاختيار الاخلاقي اكد ان هذا هو الاسلوب الوحيد الملائم لروح العصر وعما تشهد التغييرات الدائمة في العلم والتقنية والثقافة . لم يكن الناس محرضين نسبيا بهذا الشكل ابدا كما هو الحال الآن ولم يؤمنوا بهذا الشكل ابدا في فكرة التطور الدائم . والنزعة العامة نحو مذهب النسبية ابعد المسيحيين المعاصرين عن علم الاخلاق المقنن وعن المطالـب القـوية والجامدة للقيام بـ « كذا وكذا » او بعدم القيام بـ « كذا وكذا » وابعادهم عن السلوك المفروض والاخلاق الشرعية »[٢٦] .

ويُعـرّف فليتشر اسلوب « علـم الاخـلاق الآنـي » بأنـه مذهـب النسبية يجب ان يتوجه اختيار الانسان ؟ وفليتشر كما ذكر اعلاه يريد بواسطة اسلوبه تطوير نشاط الانسان . وهو يُشيد باستمرار بالجانب الفعال لنظريته في علم الاخـلاق . لكن الفاعلية لا تعني مراقبة وتقييم الظروف فقط بل والتدخل في هذه الظروف التي يتوافق تغييرها مع متطلبات التقـدم الاجتماعـي بمـا في ذلك الاخلاقـي . فاذا كان الانسان يعتمد في اختياره كثيرا على الظروف فمن السهل ان يُصبح عبدا وخاضعا لها . ويخيّل الينا ان اسلوب « علم الاخلاق الآني » قد جعـل هذا الاحتمال اكثر رجحانا بالرغم من استنكار فلتشر لكل اشكال الخضوع . ويوجد في استدلالات فليتشر العقلية حول الدور الحاسم للظروف قانـون يقـول بان اختيار الانسـان ، انسجامـا مع « علـم الاخـلاق الآنـي »، لم يأخـذ بعـين الاعتبـار « الخـير » او « الصحيح » بل اخذ التكيف (الملائم)»[٢٧] . والتكيف مع الحالة او الموقف يمكن ان يعني بالطبع اختيار تلك الظواهر والافعال التي ترفع الفرد . لكن التكيف يمكن ان يعني ايضا ذلك الاختيار الذي يُكيف الانسان بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة مع وضع الاشياء القائم ويمهد السبيل « لادراجه » في النظام القائم والاستسلام له .

انسجاما مع « علـم الاخلاق الآني »، لم يأخذ بعين الاعتبار « الخير» او « الصحيح » بل اخذ التكيف (الملائم)»[٢٧] . والتكيف مع الحالة او الموقف يمكن ان يعني بالطبع اختيار تلك الظواهر والافعال التي ترفع الفرد . لكن التكيف يمكن ان يعني ايضا ذلك الاختيار الذي يُكيف الانسان بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة مع وضع الاشياء القائم ويمهد السبيل « لادراجه » في النظام القائم والاستسلام له .

وبالتالي فلا بد من التحليل الدقيق للحالة وعواملها . واحصاء عوامل الحالة الذي كثيرا ما تحدث عنه فليتشر غير متساو مع هذا التحليل . والاكثر من ذلك فان العديد من تصريحات فليتشر قدمت المسوغ للتفكير بانه يعارض مثل هذا التحليل . وعلم الاخلاق ، اعلن هو ، ليس حقلا للسياسة حيث يزن المختصون ويقيّمون كل شيء بدقة . والانسان في محيط الاخلاق يجب ان يبدي الحرية ويعتمد على نفسه في فهم الحالة . كما أن « علم الاخلاق الآني » مدعو لزيادة هذه الحرية .

٢ . « استراتيجية الحب ـ اساس المدخل الآني الى علم الاخلاق

عندما دافع فليتشر عن الاسلوب النسبي في علم الاخلاق ادرك ان هذا يمكن ان يلحق الضرر بنظام تربية الفرد الاخلاقية . وعلينا ان لا ننسى ان فليتشر قدم « علم الاخلاق الآني » بمثابة « اخلاق جديدة مدعوة اساسا لتغيير الوضع الاخلاقي للفرد . ومن اجل تلافي النتائج المتطرفة المرتبطة حتما بالمدخل النسبي الى الاخلاق فقد سن فليتشر ذلك القانون الذي اوجد في النهاية التركيب المتناقض تماما لافكار الاخلاق المسيحية التقليدية ولاخلاق البراغماتزم عند ديوي . وقد سعى فليتشر بالدرجة الاولى للابتعاد عن ذلك الشكل لمذهب النسبية في علم الاخلاق الذي اطلق عليه تسمية « معاداة الاسمانية »* آخذا بعين الاعتبار النظريات التي دافعت عن حرية الاختيار المطلقة والتي نفت قدرة الانسان على اتباع اية مبادىء او معايير بحكم شذوذكل حالة .

وكمثال فهو يتذرع باشكال علم الاخلاق الوجودي المختلفة . ومن وجهة نظر معاداة الاسمانية ، كتب فليتشر ، «فان اتخاذ القرار الاخلاقي يعتبر عملا عرضيا ولا يمكن التكهن به . وهو مجرد من المبادىء تماما والقرارات آنية وعرضية للغاية ، كما لا تشترط صيغة مذهب النسبية هذه اية علاقة بين تأثيرات حالة ما وغيرها . وهي تعتبر في الحقيقة فوضوية »[٢٨]. وبذلك تجرد الانسان من امكانية القيام بالاختيار الصحيح .

والاختيار الصحيح ، يؤكد فليتشر ، لا يمكن ان يكون نسبيا مطلقا . « وان تكون نسبيا ـ يعني ان تكون تابعا لشيء ما . وان تون « نسبيا مطلقا » ـ يعني ان تكون نسبيا ـ يعني ان تكون تابعا لشيء ما . وان تكون « نسبيا مطلقا » ـ يعني ان ويشتمل مذهب النسبية ، برأي فليتشر ، على اللحظة المطلقة او على الشكل المحدد للقانون . وهذا بالضبط هو العامل المركزي في « علم الاخلاق الآني ». وفليتشر ، كما نرى ، سعى الى توحيد الحالتين المطلقة والنسبية في الاخلاق مدركا اهمية هذه

الوحدة . ولكن كيف يفهم فليتشر مضمون العنصر المطلق في الاخلاق وترابطه النسبي ؟

وبصفة قانون مطلق اكسب الاسلوب النسبي صفة جديدة ظهر الحب عند فليتشر . كتب هو : « الحب ـ هو ذلك المقياس الاسمى الذي يجعل المطلق نسبيا ولكن بالاضافة الى ذلك فهو لا يحول النسبي الى مطلق »[٣٠] . وهذا يعطي المسوغ لتسمية مذهب النسبية ، الذي دافع عنه فليتشر ، بالمذهب المبدئي او المعياري ، هذايعني ، المشتمل على القوانين المحددة والمبادىء كأساس لاحكامه . ولكن من اجل ان نعيش بوئام مع معرفتنا بقانونه حول ان علم الاخلاق الصحيح لا يمكن ان ينطلق في قراراته من اية مبادىء او قوانين ومن اجل تجنب الاستنتاج الفعلي بان فليتشر غيرّ موقفه السلبي من علم الاخلاق الشرعي سعى هو لوضع حد بين علم الاخلاق الشرعي و« الآني » تجاه القوانين الاخلاقية والقواعد .

كما انطلق علم الاخلاق العلني ، كتب فليتشر ، من القانون الاخلاقي المطلق والمستقل عن متطلبات الحالة الملموسة . وهو يملي على الانسان الافعال دون ان يأخذ الحالة بعين الاعتبار . اما ما يتعلق بـ « علم الاخلاق الآني » فانه لا يصف القوانين بل الحقائق المؤثرة في اطار الحالة المحددة . وهي لا تحدد القرار بل توضح اختيار الافعال فيما بين عوامل الحالة المختلفة . « فالمبادىء او الحقائق او القواعد العامة تعتبر مشاعل نور . الا انها لا تصلح اوامر للفعل »[٣١]. كما ينحصر في ذلك جوهر « علم الاخلاق الآني » حيث مزج القانون المطلق لـ « الحب » بالاختيار مع اخذ عوامل الحالة بعين الاعتبار من اجل معرفة العوامل التي تخدم الحب والعقيدة والوضوح مستخدما في سبيل ذلك العقل والحكمة . لقد « المحوا ، الينا باننا يجب ان نعمل دائما برضى او بقناعة ، ولكن كيف سنفعل ذلك ـ يعتمد ذلك على التقييم المناسب للمواقف الراهنة . والحب فقط هو الدائم اما ما تبقى فقابل للتغيير »[٣٢] .

ويسرع فليتشر للتأكيد بان الحب كقانون مطلق لا يمكن ان يعيق مطلقا النظر الى الحياة تماما كالنظر الى عملية متغيرة باستمرار طالما انها تأخذ بالحسبان اختيار عوامل الحالة . لكنه مع كل هذا اعطى الافضلية للخطة المطلقة التي لا بد من التنازل عن كل مطالب الحالة من اجل المحافظة عليها . وتؤكد « الاخلاق المسيحية الآنية » بحزم ان هناك مبدأ واحد فقط ـ هو الحب لما يعنيه علم الاخلاق الآني عمليا

بدون اية وصفات مُعدّة سلفا . وجميع ما يسمى بالمباديء الاخرى او الحقائق تعتبر نسبية في حالة محددة »[٣٣] . كما يتلو هذا المبدأ الوحيد ـ التزام الناس ، وعمليا لم يعد هنا مجال للاختيار . ولـذلك يؤكـد فليتشر ان الناس يتخذون الحب كمبدأ رئيسي اراديا على اساس العقيدة والحدس ولا حاجة لاية اثباتات لتفضيل هذا المبدأ .

اما المدخل التاريخي الى الاخلاق والى معاييرهـا فيشتـرط توافـر اللحظـات المطلقة فيها والتي تُشكل ما يسمى بالاحتياط الذهبي للاخلاقية البشرية . وينتمي الى هام من جوانب تقدم البشرية الأخلاقي .

البسيـطة الضرورية لتنظيـم سلـوك الانسان في فترات مختلفة . وهذه اللحظات تتطلـب الاستقامة والمحبة والـرأفة البسيـطة بالانسان والاخلاص ووجود الضمير وحب الحرية والوطن وما الى هنالك . كما ان تراكم هذه المطالب الاخلاقية ـ جانب هام من جوانب تقدم البشرية اخلاقي .

وبالمناسبة فان مضمون هذه المطالب ومدلولها الاجتماعي يعتمد على الظروف التاريخيـة المحددة وعلى حالـة الانسان الاجتماعيـة واهتماماته . وفي هذا ينحصر ديالكتيك اللحظات المطلقة والنسبية في الاخلاق . واذا نحن استعنا بمضمون الحب كقانون مطلق لـ « علم الاخلاق الآني » وبذلك الدور الـذي اعطاه فليتشر له في الاختيار الاخلاقي كما في حياة الانسان عموما نقتنع بان الديالكتيك المنطقي والنسبي في الاخلاق غير واضح بالنسبة له . لقد سبق وقلنا ان فليتشر قد اعطى الـدور الرئيسي في الحالة للحب . اضف الى ذلك ان مضمون الحب ليس فقط لا يعتمد على عوامل الحالة بل على العكس ان الحب يخضعها لذاته ويُحددها . والحب في « علم الاخلاق الآني » يعتبر مقولةنظريـة القيـم الاساسيـة التي تُعطي القيمة لجميع المقولات الاخرى ـ للخير وللصحيح والـواجب . « تعتبر جميع القواعد ومطالـب الاخلاق والقوانين ثمينة اذا كانت تخدم الحب في ايـة حالـة »[٣٤] . كما يظهر الحب كأعلى مقياس للاحكام الاخلاقية والافعال والتقييمات . و قد اكـد فليتشر دائما ان جميع احكام الاخلاق تتمتع بطبيعة حتمية . ولذلك فان كل الافعال جائزة اذا كانت تنطلـق من مبدأ الحب . وعلى هذا الاساس قدم فليتشر « علـم الاخلاق الآني » كاستراتيجية للحب . والمهمة الاساسية لعلم الاخلاق الآني برأيـه ، ـ هي وضع

استراتيجية وتكتيك الحب باسم المسيح »[٣٥] . هذا يعني ان فليتشر عاد في حقيقة الامر ـ رغب في ذلك ام لم يرغب ـ الى مواقف العقيدة الجامدة التي كان قد دفعه ضدها حماس نظريته الأخلاقية .

ونذكر ان فليتشر رفض مفهوم القيمة الداخلية والخير « بذاته » مؤكدا ان الخير لا يمكن ان يكون اساس الاختيار بالنسبة للناس . لكنه تخلى عن هذا الموقف عندما دار الحديث حول وصف الحب كمعيار مطلق للاخلاق .

فليتشر يعتبر الحب قيمة داخلية وقائمة بصرف النظر عن اية ظروف مهما كان نوعها » فالقيمة والكرامة والصفة الاخلاقية والخير والشر والصحيح او الخطأ ـ هذا يعتبر كلــه اخبارا فقط وليس صفاتا . وهذه الصفات غير « معطاة » لنا ولا توجد بصورة موضوعية بل « مستقلة بذاتها ». اما الشيء الوحيد فقط فهو الذي يعتبر دائما صحيحا وخيرا وقائما بحد ذاته « بصرف النظر عن الــظروف . هذا الشيء هو الحب »[٣٦] .

وبالتالي فالحب مشابه للخير ويتمتع بصفة القيمة الداخلية التي تتناقض كليا مع المواقف الأساسية لـ «علم الأخـلاق الآنـي » التـي دار الحـديث عنهـا آنفـا . والحقيقة أن فليتشر أشار دائما إلى أن الحديث دار حول حب الناس وليس حول حب الأشياء ولا حب المبادىء . لكن هذا لا يُغيرّ جوعر المشكلة لأنه قصد الإنسان المجرّد الذي لم يكن حبه مرتبطا لا بموقعه الإجتماعي ولا بصفاتـه الشـخصية بل بأفعالـه المحددة وبتقييمها . والإنسان ، برأي فليتشر ، كأي مخلوق آخر يستحق دائما وأبدا حب ذاته . وبالطبع لا أحد يشك في أن الإنسان ومصالحه وكماله الأخلاقي ـ هو غاية علم الأخلاق السامية . لكن الحديث لم يدُر حول الإنسان عموما بل حول بعض الناس الذين يعيشون في ظروف محددة ويشغلون هذا المنصـب أو غـيره في المجتمع ويقومون بأفعال محددة تماما . ولذلك فالمعادلة المجرّدة «حب الجميع وكل شيء» يجرّد هذه الفكرة من كل مضمون محدد .

وليس من قبيل الصدفة أن فليتشر لم يستطع أو لا يريد أن يُورد ولو مثـالاً واحدا لتوضيح كيفية عمـل «مبـدأ الحـب الموضوعـي والشامـل» . لكن المشكلـة لا تكمن فقط في أن هذا الحب لا يمـكن أن يكون مبـدأ للسلـوك . وقـد فتحـت

«استراتيجية الحب» عند فليتشر بصورة موضوعية إمكانيات واسعة لتبرير الشر الأخلاقي إذا كان قد ارتُكب بإسم الحب فقط .

كما ربط فيلتشر الحب خلافا للقوانين الاخلاقية الاخرى بحرية الفرد ، لانها تسمح للانسان ان يفعل ما يريد وما يمنعه القانون . وانسجاما مع منطق فليتشر فان اي فعل اذا ارتكب انطلاقا من الشعور بالحب يعتبر خيرا وكل شيء يعتمد على كمية الحب التي غرسها الانسان في الحالة [٣٨] .

واثناء السعي لتحديد مضمون الحب اورد فليتشر بعض تعريفات الحب المتناقضة في الكثير منها والغير محددة والغامضة . ولذلك من الصعب ان نقول في النهاية ان الحب مجرد من الجانب الحسي والانفعالية[١] . ويؤكد فليتشر ان الحب ـ موقف وخاصة للطبيعة وعطف وايثار وغاية . وهو طريق تعامل الانسان مع الناس الآخرين وطريقة استخدام الاشياء »[٣٩] . واليك لماذا يظهر الحب منظما وحيدا ومبدءا لـ « علم الاخلاق الآني » . اكد فليتشر مرارا فيما بعد ان الحب كموقف وكتعامل يقصد كل انسان دون اية استثناءات وهو يتعمم على الصديق وعلى العدو بنفس القدر . ومن مباحثات فليتشر المتواصلة نعرف ان غاية الحب الرئيسية هي الله ونحن في كل انسان نحب الله . ولذا فقد كتب فليتشر : « حب الله فقط هو الجوهري اما الحب بالنسبة للناس فهو مجرد مبدأ شكلي . الله ـ هوالحب ، اما الناس فيمارسون هذا الحب فقط وبالتمسك بالحب فقط يستطيع الناس ان يكونون مثل الله »[٤٠] .

وبالتالي فالانسان الدنيوي الحقيقي لا يمكن ان يعتمد على الحب الذي يمكن ان يعود على الانسان بالرضى والسرور ويعطي معنى لوجوده . والحب عند فليتشر منفصل عن الحياة ،لان حب الله يُعتبر اعلى قيمة لهذا الحب . لكن الحب في هذه الحالة لا يمكن ان يكون مقياسا ساميا لتقييم افعال الناس كما يؤكد فليتشر. وهو لا يستطيع ايضا تحديد مؤشر القيم التي تتمتع بالمعنى الحقيقي في الحياة لانه غير مرتبط بافعال الناس المحددة والظواهر . وفي حقيقة الامر عاد فليتشر الى الاخلاق المطلقة الخالية والقليلة الفعالية بالنسبة للانسان .

كما رُفض مبدأ الحب « الشامل » ايضا بواسطة احد مواضيع فليتشر الاساسية الذي يعتبر علم الاخلاق طبقا له ـ اسلوبا فقط وهو مجرد من « الميتافيزيقيا » . ولكن

عندما اكد ان الله ـ هو مصدر جميع القيم كان قد عاد بذلك الى « الميتافيزيقيا » التي عبّر عنها بواسطة المسيحية . وفليتشر مضطر ايضا للاعتراف بان الالهام الالهي يصلح مصدرا للقوانين الاخلاقية . وخلافا للارثوذكسية الاخلاقية فقد رفض فليتشر « كل المعايير التي اكتشفت او القوانين باستثناء قانون واحد ـ وهو ان نحب الله في كل انسان وفي اقربائنا[41] .

وبواسطة السعي بجميع الوسائل لربط المسيحية بالمدخل الآني الى علم الاخلاق لاحظ فليتشر ان الحب « المطلق » يحمل طبيعة اختيارية وهو مصر كثيرا على اهتمامه بالاقارب ولذلك فهو ينسجم مع التعقل . فرجل الاعمال او المدير ، على سبيل المثال ، يتركان الانسان المريض او الموظف الضعيف في مكان العمل مع ان هذا يقود الى تخفيض اجر العمال . ومثل هذا الحساب الدقيق والاهتمام بالناس والتعقل في التعبير عن حدود الحب يقود الى تحويل الحب الى عدالة . وقد ردد فليتشر مرارا ان الحب ـ هو العدالة والعدالة او العدل ـ هو الحب »[42] . اما ماذا يكمن في اساس التقدير الدقيق او العدل ؟ فليتشر لا يهتم بمضمون الافعال التي اعتبرها خيرا . ولهذا السبب فهو يؤكد ان « مهمتنا ـ هي العمل بذلك الشكل الذي يعود باكبر قدر من الخير المرتبط بالحب (loving - kindness) الذي نسعى اليه بتفاؤل »[43] . ولكن طالما ان الخير لا يتمتع بتعبير واضح ومشابه للحب فان العدل والتعقل تجاه الناس يعني اظهار اكبر قدر من الحب لكل انسان . وحب الناس جميعا هو فقط الذي يحدد مصالح الحياة التي لا تحتاج الى مُسوغات موضوعية . وكتب فليتشر « انت تملك الحق في كل ما يحمله الحب ولكنك لا تملك الحق فيما هو غير مرتبط به . وتُعتبر جميع الحقوق والواجبات المفروضة نسبية تماما كالقيم . والحق في حرية الضمير وفي حرية الكلمة وفي التصويت وفي الملكية الخاصة وفي الحرية الجنسية والحق في الحياة ذاتها ـ يُقيّم كله عن طريق الحب فقط »[44] .

وبالتالي لم تحلّ « استراتيجية الحب » عند ج . فليتشر المسائل الاخلاقية الموجودة في المجتمع الرأسمالي المعاصر . وقد اظهر ف . انجلز ذلك بوضوح في عصره معتمدا على فلسفة ك . فيرباخ الاخلاقية[45] . وتلك الحقيقة بان فليتشر ربط الحب المسيحي بالبراغماتزمية لم يُغير معناها . لكن المشكلة لا تكمن في عجز « استراتيجية الحب » عن تغيير وضع الانسان فقط . فالرأسمالية المعاصرة كشفت

تماما عن موقفها المعادي للفرد منتهكة في كل خطوة حقوقه الاولية وحريته .

والدعوة للحب « دائما وفي كل مكان » في هذه الظروف والايحاء بانه يُعتبر دواء لجميع العلل ـ يعني التبرير الموضوعي لاستغلال وظلم الطبقة الكادحة والحيلولة دون تشكل وعيها الطبقي والقيام بالدعوة للعالم الطبقي وعرقلة النضال في سبيل مثل الانسانية والعدالة . وبالتالي اصبحت الاخلاق الجديدة عند فليتشر مرتبطة بالقيم القديمة للمجتمع البورجوازي . ومن اجل سيادة الاخلاق الجديدة بصورة حتمية لا بد من الانعطاف او التحويل الجذري في التركيب الاجتماعي للمجتمع البورجوازي الذي لم يُفكر به فليتشر اطلاقا .

الفصل التاسع

علم الاخلاق ونظرية التربية الاخلاقية

لم يهتم ممثلو مدارس علم الاخلاق البورجوازية المختلفة في القرن العشرين بالمشاكل الفلسفية للتربية الاخلاقية باستثناء ج. ديوي حيث علل ذلك بالنزعة العامة لتطورها الذي تحدثنا عنه آنفا . لكن الوضع تميز بصورة واضحة في الآونة الاخيرة . فقد شدّ الاثبات الفلسفي لمسائل التربية الاخلاقية انتباه العديد من الفلاسفة البورجوازيين . والمتخصصون في مجال الاخلاق بما في ذلك ممثلو علم الاخلاق الوضعي الذين تبين ان مواقفهم الاولية كانت بعيدة عن السلوك العملي للناس .

ومن المميز ان العديد من الكُتّاب قد رفضوا بشدة نظريات التربية التكنولوجية وخاصة نظرية السلوكية وشجبوا انصار تلك النظريات التي اخذت بعين الاعتبار اخلاص الناس للاركان التقليدية للرأسمالية (الملكية الخاصة ، الفردية ومبادىء الاخلاق الدينية وغيرها) . وكبديل لهذه النظريات اقترحوا نظرياتهم التي تم التعبير فيها ، برأيهم ، عن المدخل الانساني الى التربية . وتعتبر غاية نظام التربية هي اثبات هذه القيم كالعدالة والمساواة والحرية والتفاهم وحتى الاخلاص للمصلحة العامة التي يبدو وكأنها تضمن التطور الاخلاقي للفرد وتجديد

النظام القائم . وهم يربطون تربية هذه القيم وتجسيدها في سلوك الناس بالدرجة الاولى بالحجة العقلية . ولهذا السبب كتب الاختصاصي الانكليزي المعروف في علم الاخلاق م. يورنوك ان نظرية التربية لا يمكن أن تقتصر على دراسة المسائل التي تتناول علم الابحاث المقارن لهذه العملية ، فقط بل والتي يهتم علم التربية بها بصورة رئيسية . وتفتقر هذه المسائل الى الحجج العقلية والى المقدمات الفلسفية ! وانطلاقا من هذا فقد تحدث عن ضرورة التطوير المتواصل لفلسفة التربية التي تملك خلافا لنظرية التربية مادة بحثها مع ان مضمونها لا يزال يثير جدلا ويتطلب التدقيق . ماذا يفهم الباحثون البورجوازيون تحت اسم فلسفة التربية وفي اي مكان تقع الفلسفة من نظرية التربية وعلم الاخلاق ؟

١ . ترابط فلسفة التربية ونظرية التربية وعلم الاخلاق

تجري بين الفلاسفة البورجوازيين الآن مناقشات حول مسألة احتمال وجود اساس لتمييز فلسفة التربية ونظرية التربية وحول تطابق دراساتها . وحتى الآن لا يزال الدارسون البورجوازيون لمشاكل التعليم والتربية يولون دورا اساسيا لاسلوب التعليم والتربية . والى جانب ذلك كله فهم يُدركون تماما ان اهم غاية تربوية بالنسبة لهم هي تكوين الفرد الى جانب التوجه القيم والمحدد القادر على تأدية وظيفة اجتماعية مفيدة ومحددة . وقد وجدنا لديهم قوانين هامة حول ضرورة تربية القدرة على اختيار القيم المفيدة اجتماعيا عند الشباب واتخاذ القرارات الصحيحة في الحالة الاجتماعية المحددة . وهذا يحتاج الى تمتع المربين انفسهم بالموقف العقائدي والاخلاقي المحدد وبالتصور الواضح حول نوعية الفرد الذي استدعيوا لتكوينه وحول المبادىء التي يجب ان يتبعها الانسان في الحياة . وبعبارة اخرى فجميع مسائل التعليم والتربية يجب ان ترتبط بالمدخل الصحيح وتنحل ليس على المستوى التجريبي بل على المستوى الفلسفي .

اما فكرة ضرورة الاثبات الفلسفي لعملية التربية فقد شارك فيها العديد من الدارسين البورجوازيين . وبرأي الفيلسوف الانكليزي ر. بيرّو فان فلسفة التربية

« تشتمل على المشاكل الفلسفية والسيكولوجية والتاريخية »[٢] . وهي ان الفلسفة مدعوة لتفسير حركة التعليم والتربية منطقيا . وعن هذه الفكرة عبّر ايضا احد الاختصاصيين البارزين في هذا المجال الفيلسوف الانكليزي ب. هيرست . وهو يعتبر «انه من الصعب حل مسائل مضمون الخطة التعليمية دون ان نأخذ بعين الاعتبار جوانبه السيكولوجية والاجتماعية والفلسفية »[٣] . وقد اشار ايضا الى ان عملية التربة تفتقر الى جهاز ذكي والى تقييم منطقي دقيق . وعندما اخذ بيرو هذه المهمة بعين الاعتبار كتب ان هدف فلسفة التربية ـ هو تعليم الشباب التفكير العقلاني والمنطقي مما سيساعدهم على الفهم العميق للعالم . اما الباحث الانكليزي البورجوازي الآخر أ. برانت فقد كتب : « تنحصر احدى مهام الفلسفة التربوية في تحديد المقاييس ووضع المباديء التي تسمح بالكشف عن جوهر الموضوع واساليب التربية »[٤]. والمسألة الاكثر اهمية التي بُحثت من قبل المختصين في هذا المجال كانت ـ مسألة مضمون وطبيعة قوانين فلسفة التربية . ومن اجل حل هذه المسألة تحدد موضوعها والهدف الذي جاءت لصياغته . ونشير هنا الى انه اثناء طرح هذه المسألة قدمت مجموعة من الباحثين الغربيين بعض الافكار المثمرة. ولذا فان بعضهم يعتبر ان موضوع التربية الاخلاقية يجب ان يكون ـ السلوك الاخلاقي . ويؤكد عالم النفس الانكليزي أ. هاريس . على سبيل المثال ، « تنحصر وجهة نظري في ان موضوع التربية الاخلاقية يجب ان يكون هو السلوك الاخلاقي الاعتيادي »[٥] . وتكمن المهمة الاساسية في تربية قدرة الانسان على الاختيار المستقل بين القناعات الاخلاقية المختلفة والقوانين .

ويعتمد نظام التربية الاخلاقية على عدة عوامل ـ موضوعية وذاتية . لكن طبيعة ونزعة التربية الاخلاقية مرتبطتان بفهم مضمون الاخلاق ومصادرها مع معرفة تلك العناصر التركيبية الهامة التي تُعبّر عن طبيعتها . وتنتمي هذه المسائل ، كما هو معروف ، الى علم الاخلاق . وبهذا الصدد برزت ضرورة توضيح نوع الترابط الموجود بين نظرية التربية وعلم الاخلاق . وقد عبر بعض الباحثين البورجوازيين عن الفكرة الصحيحة حول الرابطة الوثيقة بينهما طالما ان فلسفة التربية ، كما سبق واشرنا ، تقوم بمهمة تربية الفرد ذات الموقف الاخلاقي المحدد الملائم للسلوك المطلوب . وهذا يشترط معرفة المُربين والمتربين للسلوك الصحيح او

اللازم والقدرة على اظهار جوهر القيمة الاخلاقية ومضمون وطبيعة الاحكام المنطقية وقبل كل شيء الاخلاقية .

وبما ان علم الاخلاق هو الذي يهتم بهذه المسائل بالدرجة الاولى بان المختصين الغربيين بمسائل التربية الاخلاقية يعتبرون ان علم الاخلاق يكوّن « الجانب الرئيسي في فلسفة التربية » .

كما لم يجد بعض الاختصاصيين الغربيين الطريقة المناسبة للفصل بين هذه المسائل معتبرين ان الحديث يجب ان لا يدور حول « فلسفة التربية الخاصة بل حول الفلسفة الاخلاقية التي تُطبق على مسائل التربية »[٦] . ومن الصعب القبول بهذا التأكيد لان علم الاخلاق او كما يسمونه في الغرب فلسفة الاخلاق يشتمل على مجموعة كبيرة من المسائل الاخرى . الا ان الاعتراف بعلم الاخلاق كمركز وكجانب اساسي لفلسفة التربية غير كاف لتحديد طبيعة ومضمون تلك القوانين التي ينطلق منها الاخير طالما ان انظمته المختلفة تفسر مادة فلسفة الاخلاق ذاتها كعلم للاخلاق بشكل مغاير . وتبعا لذلك تتغير جوهريا المهمة الاساسية لفلسفة التربية . اما الشيء الرئيسي والهام ـ فهو جوهر عملية التربية الاخلاقية .

اما المبدأ العلمي الاساسي العام لنظريات التربية الاخلاقية البورجوازية فقد كان المدخل المثالي الى طبيعة القيم الاخلاقية التي ظهرت في الفهم لمضمون الاخلاق وتركيبها وللمفاهيم الاخلاقية الأساسية والمباديء . كما اظهر مؤلفو هذه النظرية موالاتهم [illegible] اء افلاطون وارسطو ويُوم وكانْت بواسطة الجمع بينها وبين المباديء الاساسية [illegible] ذهب الوضعي الجديد .[٧]

ويبدو واضحا تأثير آراء افلاطون على الاستدلالات العقلية للعديد من المؤلفين البورجوازيين وخاصة ب. هيرست ، ج. ويلسون ، ا. هاريس وغيرهم . ومن المعروف أن الأخلاق بالنسبة لافلاطون ـ هي احدى الأفكار الموجودة في العالم ما فوق الحسي والتي يمكن الوصول اليها بمساعدة الحدس النفسي . وتنحصر الغاية الاساسية للمعرفة ، انسجاما مع افلاطون ، في الكشف عن فكرة الخير وفي ايجاد التفسير للاحكام الاخلاقية . وهو يرى اننا يمكن ان نكتشف فكرة الخير في منطق التفكير وفي اللغة التي لا تنتمي الى عالم الاشياء فقط بل والى العالم المتسامي .

وهيرست مثل افلاطون يعترف بوجود الافكار او اشكال المعرفة التي بُنيت عليها النزعة الى العلم وفقا لتركيب خطة البحث . لكنه رفض موضوع افلاطون بان الافكار او اشكال المعرفة توجد في العالم ما فوق الحسي ومن الصعب اثباتها او وصفها . وانسجاما مع هيرست فهذه الافكار توجد على الاصح في لغتنا ويمكن وصفها بمساعدة مفاهيم واحكام وقواعد اللغة المنطقية لمن يهتم بها ويستخدمها . وقد احصى هيرست ٧ صيغ للمعرفة : التجريبية والرياضية (الحسابية) والفلسفية والاخلاقية والدينية والجمالية والتاريخية ـ الاجتماعية. وكل صيغة من هذه الصيغ فريدة او مستقلة ، برأيه ، وتملك نظامها الخاص لمفاهيم ومقاييس الصحة وطُرق اثبات الحقيقة . كما ان كل صيغة من صيغ المعرفة يجب ان تُبحث من قبل الذين يهتمون بهذه المسائل عمليا .

وفي هذه المباديء التي صاغها هيرست لا يوجد وضوح فيما يعتبر اساسا لتقسيم الافكار او اشكال المعرفة . لماذا يسقط من هذا التصنيف ، مثلا ، بعض فروع المعرفة مثل : الطب والجغرافيا وغيرها ؟ وبهذا الصدد قال هيرست : ان جميع فروع المعرفة المحتملة الاخرى تنحصر في الصيغ السبعة التي عدّدناها . فالطب ، مثلا ، يدخل في الصيغة التجريبية ، اذا قصدنا علم التشريح والفيزيولوجيا ووظائف الكائن البشري الاخرى . والمسائل المرتبطة بضغط الدم وردود الفعل البيو ـ كيمائية فتدخل في الصيغة الحسابية او الرياضية اما الاخلاق فتضم الاحكام المتعلقة بعلم الاخلاق الطبي وغيرذلك . اما فيما يتعلق بصيغ المعرفة الاساسية السبعة التي عددناها فلا تستطيع اية صيغة من هذه الصيغ ، كما يرى هيرست ، التحول الى الصيغ الاخرى بحكم فرادتها او استقلاليتها . وقد طرح هيرست سؤالا هاما جدا حول الطبيعة الموضوعية للافكار او اشكال المعرفة وحول اسس موضوعيتها ساعيا لاعطاء قراره المختلف عن قرار افلاطون . فمن ناحية ينفي هيرست الموضوعية في تصور افلاطون الذي تُوجد اشكال المعرفة طبقا له في العالم ما فوق الحسي ومرتبطة بنظامه الموضوعي . ومن الناحية الاخرى فهو ضد المدخل الطبيعي المبتذل الى المعرفة الذي تحددت صيغه طبقا له مباشرة بواسطة تنظيم خلايا الدماغ البشر . ان موقف هيرست ـ هو موقف المثالية ـ الذاتية . ومع انه يعترف بموضوعية بعض اشكال التجربة الا انه يربط ذلك بوضوح بانتقال هذه الصيغ ليس الى شخص واحد فقط بل

لجميع الاشخاص بفضل الصيغة اللغوية للتعبير . وفي موضوع « المعرفة والخطة الدراسية » كتب هيرست : « مهما كان الشكل اللغوي للمعرفة تُصبح كل المعارف موضوعية لان الشكل اللغوي يعطيهااهمية عامة »[8] .ويشدد هيرست خاصة على دور موافقة الناس على استخدام تلك المفاهيم او غيرها التي أكسبتها طبيعة موضوعية . وبالتالي ، فالموضوعية ، كما نرى ، تظهر في تجربة الانسان وتعتمد على ارادته عندما يوافق الناس على وصف واظهار تجربته الذاتية في المفاهيم السهلة المنال للآخرين . إذا ، فالاخلاق كشكل للمعرفة او كفكرة تنحصر بصورة رئيسية في الاحكام وفي الشكل المحدد للتعبير عنها . كتب السيكولوجي الامريكي ك. كولبير ج : « ان مصطلح « الاخلاق » ينتمي الى الاحكام الاخلاقية او الى القرارات التي بنيت على الاحكام وليس الى السلوك ونتيجته او تأثيره . والاخلاق ـ ليست قاعدة للسلوك . والشيء المهم الذي اكسب القاعدة صفة اخلاقية ـ هو ميل الفرد الى القاعـدة »[9] . ويؤكد هو ان اهم شيء في الاخلاق هو الشكل . وكولبير ج مثل هيير وباير وايكين ينسب الشمولية الى شكل الاخلاق . وهو يعتبر ان الاخلاق ـ هي « اللعبة اللغوية » التي نستخدم فيها مفهوم الصحيح والخير والواجب والعدل لفرض سلوك محدد على الناس .

لكن ممثلي هذا الاتجاه في فلسفة الاخلاق البورجـوازية ادركوا ان الاحـكام الاخلاقية توجد مختلفة بطبيعتها . وطالما ان مسألة التربية الاخلاقية مرتبطة بصورة وثيقة بمسألـة الاختيار الأخلاقـي فلا بد من تحـديد الاسـاس العقلانـي للاحـكام الاخلاقية . وقد أولى الفلاسفة البورجوازيون هذه المسألة اهمية كبيرة لان حلها هام جدا لفهم الاخلاق ذاتها وتحتل هذه المسألة ، خاصة ، مكانة هامة في اعمال ب . هيرست الذي عارض مذهب الطبيعية في قراراتها . كما نجد عنده الفكرة الهامة بان الاخلاق واسسها وحججها لا تُعتبر فطرية لصالح هذا الحكم او غيره بل تعتمد على المجتمع . وكتب هيرست ان « الفرد بحد ذاته يمكن ان يستوعب القليل من الوسط الطبيعي وفقط عن طريق التربية تنتقل نمـاذج حججنـا تدريجيا من جيل الى جيل (لصالح هذا الحكم اوغيره) ما دمنا لم نصل الى الشكل الخاص للتعليل .

وبهذا الشكل تماما كانت النزعة لاظهار الشعور بالذنب تحمـل بدون شك الاساس الطبيعي . ولكن الذي يثير عندنا الاحساس بالذنب وشكل الضمير الذي

يميزنا يعتبر نتيجة للتطور الاجتماعي وليس نداءا غريزيا للاخلاق »[10] .

ومع ان مذهب الطبيعية ، كما اشار هيرست ، مهّد السبيل للقضاء على النظرة الدينية الى الاخلاق فهو لا يزال يدافع عن الاساس الطبيعي للاخلاق حيث بدا وكأن فكرة مذهب الطبيعية حول اخلاق الانسان كانت وهمية منذ الولادة . فالامر الاول ـ هو تحديد سبب سلوك الانسان والأمر الآخر ـ تحديد طبيعة هذا السلوك وتقييمه . فالامر الاخير ـ هو مهمة الاخلاق لا العلم . ولذلك ، يرى هيرست ، « لا يمكن ان نستخلص الاخلاق من طبيعة الانسان لكننا على الاصح بحاجة للاخلاق كي نعرف نوعية الناس الذين يجب ان نوجدهم »[11] .

اما متطلبات ورغبات الانسان ، يرى هيرست ، فتوجد مختلفة تماما ويتمتع بعضها طبيعة لاعقلية . وهذا يثبت انه لا يجوز ان نبحث عن الاساس العقلي للاخلاق في طبيعة الانسان ذاتها . كما يتلخص استنتاج هيرست في ان غياب المدخل الموضوعي الى الاخلاق الذي كانت نتيجته النزعة الى البلورالية (التعددية) في الاحكام الاخلاقية التي قادت الى مذهب النسبية والى الاستنتاج بان « كل الاحكام جيدة طالما انها نتيجة لاختيارنا هو العيب العام في جميع النظريات الأخلاقية الموجودة »[12] . وهذا يعيق حل المسائل الاخلاقية القائمة لان اختيار الانسان في ظروف معينة محدود عمليا . ومن اجل التمكن من الاختيار الصحيح لا بد من المقياس الدقيق العام الذي كان سيأخذ بعين الاعتبار خصائص كل حالة محتملة .

كيف حلّ هيرست مسألة منطقية الاخلاق ؟

بعد ان شارك هيرست في الكثير من قوانين علم الاخلاق اللغوي رفض مبدأ الشمولية الذي دافع عنه هيير معتبرا انه لا يساعد على القيام بالاختيار لان العديد من القواعد التي انبثقت عن المبادىء العامة « لا تؤثر » في تلك الحالة او غيرها . وتنحصر المهمة ، برأي هيرست ، في تأمين توجيه السلوك الفردي على اساس القواعد العامة . ومن اجل التحقيق الفعلي لهذا المبدأ اضطر هيرست للتنازل عن بعض القضايا التي صاغها في نظرية المعرفة . وهو يرفض مسألة ان الاحكام والمبادىء صادقة ومنطقية بالنسبة لكل فرد اذا كانت صادقة بالنسبة لمجموعة معينة من الناس . والتربية التي تكمن في اساس هذه القناعة ، يؤكد هو ، بدائية طالما انها

لا تفسر ولا تبرهن بل تهدف لفرض الافكار والمواقف على الجيل الجديد . وهنا تظهر فكرته الصادقة . وبالفعل فقد سقطت مسألة التعقلية وصدق نظام التربية في هذه الحالة لانه بقدر ما يكون هناك تكتلات بشرية ذات تصورات مختلفة بقدر ما يكون هناك انظمة للتربية الاخلاقية .

وهيرست ضد الرأي القائل بانه ينبغي ان نبحث عن قانون منطقية الاخلاق في تلك المبادىء الواضحة كالامانة وضرورة قول الحقيقة والشعور بالحرية والمحافظة على المصلحة الخاصة واحترام مصلحة الانسان الآخر وغيرذلك . وقد زعم هيرست ان تلقائية افعال الفرد وقراراته تبدو في هذه الظروف مجردة من التحديد . وينحصر مطلب هيرست الرئيسي في ايجاد الاسس الاخلاقية للمبادىء الاخلاقية ولنشاط الفرد الفعال . لكن هيرست لم يكن منطقيا في هذه المسألة ايضا . وقد كتب اننا غالبا ما نواجه الظاهرة عندما لا نجد البرهان على الاحكام الاخلاقية وعندئذ لا بد من اللجوء الى موافقة الناس في هذا المبدأ وغيره كنتيجة للضرورة الاجتماعية لكن هذا لم يحل مسائل الحياة الاخلاقية . كما تفتقر الاخيرة الى الحجج العقلية .

وقد ترك مثل هذا النوع من التصريحات الانطباع بان هيرست رفض الموقف الذاتي ـ المثالي ودافع عن المدخل الموضوعي الى الاخلاق والى تحديد مقاييسها . لكن الموضوع لم يكن كذلك . ويبدو ان الاحكام الاخلاقية والمبادىء منطقية فيما لو عبر عنها الفرد ذات العقل المتطور جدا والذي يمارس الاختيار الذاتي الحر في جميع ميادين الحياة . كتب هو ايضا « عندما يدرك الفرد ما يجري ويتصرف على اساس القرار المتخذ حتى ولو كان لا يستطيع عمليا البرهان على تصرفه ، فاننا سندخل بلا شك في هذه الحالة في ميدان الاخلاق طالما ان الفرد استطاع معتمدا على عقله التصرف بطريقة مغايرة »[١٣] . ونشاط العقل يحدد نشاط الاعمال لان معرفة ما هو صحيح او غير صحيح متأصل في العقل . ويُردد هيرست المبدأ المنتشر كثيرا الذي لا يجوز ان نشك في صدقه وان الاحكام الاخلاقية والقرارات كانت مرتبطة بالمستوى المحدد لتطور عقل الانسان وبفهم جوهر الاحداث الجارية .

ولا شك انه لا وجود للاخلاق عند الانسان . اذا تصرف دون ان يدرك معنى طبيعة التقييات والاحكام والقرارات المتخذة . والانسان في هذه الحالة لا يحمل

مسؤولية الافعال الخاصة (بالمعنى الاخلاقي) . والى جانب ذلك فالتقييم بحد ذاته لافعال الفرد لا يتحدث عن طبيعتها الاخلاقية . كما لا يصلح الحكم العقلي ضمانة لصحتها . من المهم اولا تحديد نوعية القيم الاخلاقية التي ينطلق منها الانسان في احكامه وتقيماته . ولا بد، ثانيا ، من تحديد الدرجة التي تتطابق فيها هذه الاحكام مع الافعال اذ لا يجوز ان نحكم على حياة الفرد الاخلاقية بعيدا عن افعاله . ونجد عند هيرست مثلما وجدنا عند الممثلين الآخرين لهذا الاتجاه بعض الملاحظات حول ان القناعات الاخلاقية تعتمد على قيم محددة وعلى مفهوم الواجب . وقد اكد اثناء ذلك ان « الانسان الاخلاقي حر في امتلاك احكامه الخاصة ولكن فقط في تلك الحالة عندما تتشكل هذه الاحكام على اساس العقل وتكون مبررة اخلاقيا »[١٤] . ولذلك فمسألة الافعال المعينة التي يجب ان تتطابق مع احكام الاخلاقية للفرد تصبح بالتالي ثانوية . وتشكل معرفة الاخلاق للاحكام المنطقية التي يضمن وجودها التطور العقلي للفرد المهمة الاساسية للتربية الاخلاقية . وقد كتب هيرست : « ان التطور المنطقي والاقصى للفرد وفهمه لما هو عقلي في ظروف محددة ـ هذه هي مهمتنا الرئيسية »[١٥] . في فكرة هيرست هذه شارك معظم الباحثين البورجوازيين ، لكن بعض العلماء يعتبرون ان تربية قدرة واحدة فقط على التفكير غير كاف لتغيير جو المجتمع الاخلاقي . وقد اشاروا بصورة صحيحة الى انه لا بد من تربية الانسان القادر ليس على التفكير فقد بل وكذلك على الاحساس والعمل كما تنحصر المهمة في خلق مشاعر محددة وصفات اخلاقية عنده (الفضائل) . ولكن لماذا اتفقوا على ان الاخلاق تشتمل ايضا على الفضائل المحددة التي تدفع الفرد للتصرف وفقا للقواعد الاخلاقية المستوعبة عندما واصلوا تحليل الاخلاق وعناصرها التركيبية . الا ان بعضهم بما في ذلك هيرست جعلوا دور الانفعالات مطلقا . و« يعتبر وجود ردود الفعل الانفعالية ، كتب هو ، دليلا فعالا للغاية على وجود قناعات محددة او مواقف عند الفرد »[١٦]. ويدافع آ. هاريس ايضا عن دور الانفعالات المحدد في تركيب الاخلاق . والانفعالات ، برأيه ، تشكل العنصر الهام جدا في تركيب الاخلاق طالما انها تعتبر جواب الفرد الخاص على هذه المسألة او غيرها . وبرأيه ، فان تغذية تربية التفكير العقلاني والانفعالات تساعد على حل المسألة المركزية ـ « تربية الناس الناضجين والمستقلين القادرين على التعبير عن احكامهم المدعمة بالمعلومات

الدقيقة »[١٧]. وزعموا ان صياغة الاحكام العقلانية والانفعالات تعزز قدرة الناس على الاختيار بين القناعات المختلفة وتقدم في نهاية المطاف امكانية وضع مقياس الخير الضروري للنشاطات العملية .

وبالفعل ، فقد اتخذت الاخلاق شكلا تزمتيا بدون الانفعالات والاحاسيس . ولكن لا ينتج عن ذلك ان المنطقية والعقلانية والانفعالات يقود الى الفهم اللاعقلاني لمضمون الاخلاق . اما عن طبيعة السلوك فنحكم من خلال الانفعالات واحكام الفرد العقلانية . لكن العامل الاكثر اهمية المحدد لجوهر سلوك الفرد هو افعاله الملموسة . وفي استدلالات الفلاسفة البورجوازيين العقلية الواردة غاب التحديد الدقيق لدرجة ما للعوامل الموضوعية التي تضمن في خاتمة المطاف تحقيق القناعات الاخلاقية والاهداف والدوافع عند الانسان ». وهنا يظهر بوضوح متميز النقص المنهجي الاساسي للنظريات البورجوازية للتربية الاخلاقية ـ فصل عملية التربية عن العوامل الاجتماعية. اضف الى ذلك ان بعض الباحثين البورجوازيين حاولوا بجميع الوسائل اخفاء هذا المبدأ العلمي المتقدم ، معتبرين مدخلهم الى مسألة التربية جمعا ذكيا لقدرات الفرد الداخلية والعوامل الاجتماعية . لكن التحليل الدقيق لنظرياتهم اظهر ان الدور الرئيسي قد اعطي للذات . ويظهر ذلك بوضوح اكبر في مسألة قوانين تطور الوعي الاخلاقي الذي يحتل مكانا متميزا في نظريات التربية الاخلاقية عند ل. كولبير ج .

٢ . قوانين تطور الوعي الاخلاقي واهميتها بالنسبة لتربية الفرد الاخلاقية

وكأساس للتربية الاخلاقية فقد اقترح ل. كولبير ج المخطط الذي وضعه بخصوص التطور المرحلي للوعي الاخلاقي حيث لخص لاول مرة مضمونه في تقريره « مراحل التطور الاخلاقي كأساس للتربية الاخلاقية » الذي القاه في عام ١٩٧١ في تورونتو .

كما يرى انصاره انهم ادخلوا تغييرات ملموسة الى مضمون التربية لانهم ربطوا نتيجته بتطور التركيب التنظيمي الواعي الذي يسمح بتحليل وتفسير واتخاذ

القرارات بشأن القضايا الاخلاقية الهامة والاجتماعية عند الفرد . وقد اشاروا الى ان نظام كولبير ج في التربية موجه ضد الخضوع لان غايته هي تطوير القدرة على الاحكام والقرارات المستقلة عند كل فرد ! عدا عن ذلك فان انصار كولبيرج يرون صدق افكاره في اعتمادها على القاعدة التجريبية .

كولبير ج ـ هو احد ممثلي الاتجاه القيم والواعي في نظرية التربية . وينحصر جوهر ذلك في ان التربية الاخلاقية يجب ان تدفع الحركة الطبيعية لانتقال الاحكام الاخلاقية من مرحلة الى اخرى متوخية هدفا رئيسيا ـ هو تحقيق النضوج الاخلاقي للفرد .

وعندما وقع كولبير ج تحت تأثير افكار ديوي كثيرا اكد ان « فلسفة التربية تعتبر التربية تطويرا دائما للانسان »[19] . لكن طبيعة عملية التربية ، يعتقد هو ، لا تعني انها يمكن ان تتحقق عفويا كما يجب ان يأتي نظام التربية لدعمها . وقد اعتبر كولبير ج ان الهدف الرئيسي للتربية هو تربية الشعور ومفهوم العدالة والتطابق الاخلاقي الضروري ، برأيه ، لبقاء وتوطيد المجتمع العادل . وبهذا الصدد افصح كولبير ج عن الفكرة بان نظام التربية يجب ان يعتمد على العوامل السيكولوجية والاجتماعية . كما يحتاج تحليل هذه العوامل الى الاساس الفلسفي المحدد الذي يرى كولبير ج ان مهمته تكمن في وضعه . اضف الى ذلك انه يرى مفتاح فهم طبيعة سلوك الانسان في الفلسفة الأخلاقية . « ونحن جميعا ، حتى الاطفال ، نعتبر فلاسفة اخلاقيين »[20] ـ اعلن هو ، راغبا في التأكيد على ان كل انسان في المجتمع الرأسمالي له تصوراته الاخلاقية واهدافه بصرف النظر عن الطبقة والفئة الاجتماعية فهو مرتبط ، برأيه ، بضرورة امتلاك تصور واضح عن الاحكام الاخلاقية للفرد وعن مراحل تطورها التي تكشف عن الوسائل التي مهدت السبيل للتقدم الاخلاقي . والاستنتاج الاساسي الذي توصل اليه كولبيرج يتلخص في وجود اشكال متشابهة لتفكير الافراد الأخلاقي ومباديء اخلاقية شاملة ومعايير وقيم في جميع المجتمعات بغض النظر عن مستوى نضوجها . وكتب هو ان « جميع الافراد في كل العصور يستخدمون نفس المقولات الاخلاقية والمفاهيم او المباديء ؛ وجميع الافراد يعبرون نفس طريق التطور الاخلاقي ونفس المراحل في اية تربية مع انهم يتفاوتون بوتائر وبزمن هذا التطور »[21] . ونشير هنا الى ان كولبير ج توصل الى هذا الاستنتاج على اساس اجوبة

اطفال البلدان المختلفة الذين يتمتعون بمستوى متفاوت من التطور الاجتماعي على الاسئلة المرتبطة بابسط قوانين الاخلاق . وبالطبع فقد كانت اجوبة الاطفال متشابهة تماما لان الحديث دار حول متطلبات الاخلاق الاولية . لكن كولبير ج رفع هذه الاجوبة الى مستوى القانون العام حيث اكد ان جميع مبادىء الاخلاق متشابهة بالنسبة لكل العصور وتؤثر في جميع الحالات بواسطة مواجهة العقيدة الاخلاقية الجامدة لمذهب النسبية الاخلاقي .

وبما ان كولبير ج تقدم بافكار تطوير الوعي الاخلاقي فهو يحاول باي شكل الجمع بين هذه الافكار وبين ثبات المبادىء الاخلاقية . ونذكر ان كولبيرج اكد كثيرا على ان المضمون الاخلاقي للفرد ـ ليس شيئا جامدا بل يتطور ويمر عبر مراحل او اطوار مختلفة . ويستعين كولبيرج فيما بعد بمصدر تغيير المضمون الاخلاقي للفرد .

وهو يعارض اولئك السيكولوجيون الذين اعتبروا التطور الاخلاقي نتيجة لغرس القوانين الاخلاقية والاهداف وقيم الوالدين والوسط الاجتماعي في وعي الاطفال مستخدما من اجل ذلك نظام التشجيع والعقاب . وهو يقف ايضا ضد النظريات الطبيعية التي تشبه التطور الاخلاقي بالنمو البيولوجي وكذلك يقف ضد انصار الفرويدية الذين تتمتع الاخلاق عندهم بطبيعة انفعالية ـ لاعقلانية بالدرجة الاولى . وبعد ديوي وبياجي دافع كولبيرج عن مضمون الوعي في الاحكام الاخلاقية . ولذلك لم تكن مرحلة التطور الاخلاقي بالنسبة له تعني اي شيء سوى « تغييرات تركيبية واعية في تصور الـ « نا » والمجتمع »[٢٢] .

ويكمن جوهر هذ التغييرات في سير عملية تطوره الاخلاقي الذي اعتبره كولبيرج عملية تصميم الانسان وتنظيمه الذاتي لسلوكه في عملية التفاعل مع المحيط الاجتماعي .

الى جانب ذلك فقد تحدث عن العلاقة المتبادلة بين مقدرة الانسان المتطورة الواعية وتجربته الاجتماعية . ما هو الدور الذي اعطاه كولبيرج للمحيط الاجتماعي في تشكيل الاخلاق ؟ وماذا قصد عندما تكلم عن العلاقة المتبادلة بين الـ « أنا » والمجتمع ؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة المتبادلة ؟

وعندما باشر كولبيرج في اعداد نظامه للتربية الاخلاقية اكد مرارا ان الغاية

الاساسية للتربية هي تطوير الفرد ذات البنية المحددة التي تسمح له بفهم ضرورة المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية التي تساعد على تحويل الفرد الى اجتماعي . وقد ظهر ان كولبيرج اعترف بالدور المحدد للوسط الاجتماعي في تكوين الاخلاق .

وفي الحقيقة فقد حوّل دور المحيط الاجتماعي الى ذلك الدور الذي يساعد على تكوين الميكانيزم السيكولوجي الموحد عند الناس والذي يسمح بفهم اسباب تطور الوعي الاخلاقي وسلوك الفرد . والحقيقة ان كولبيرج يعترف بوجود تراكيب اجتماعية محددة في المجتمع والتي تعتبر دافعا للتطور الاخلاقي . وينسب كولبيرج الى تعداد هذه التراكيب الاسرة والاقتصاد وبنية المجتمع والقانون وشكل السلطة الحكومية . اضافة الى ذلك ، كولبيرج لا ينكر ان مضمون هذه التنظيمات يختلف من مجتمع لآخر ، لكن الامر الرئيس هو ـ اهميتها الوظيفية التي تُعتبر في كل العصور واحدة .

وتؤثر هذه التنظيمات بغض النظر عن طبيعتها على الفرد لانه يطور في نفسه القدرة لمطابقة دوره مع دور الناس الآخرين (role - taking) . وهو عمليا معاد لـ « نظرية الادوار » كنتيجة لتغير المعايير المحددة الداخلية في سلوك الانسان ويعتبر ان جميع عوامل تطور المجتمع تؤثر بشكل مماثل على الانسان مشكلة عنده موقفا من الناس الآخرين مثل موقفه من نفسه شخصيا ، اي ، القدرة على تقييم السلوك الشخصي من وجهة نظر مصالح الناس الآخرين . كما يُبدي الفرد في هذه الظروف ، برأي كولبيرج ، الاستعداد والقدرة على الحياة بناء على مشاعر ومصالح الناس الآخرين . وعلى هذا الاساس يرى كولبيرج ان الناس في كل مجتمع يسعون للاهتمام بسعادة الآخرين والاهتداء بمبدأ العدالة والانسانية في كل شيء . اما التوصل الى تحقيق هذا القانون ـ فهو الهدف الاساسي للتربية الاخلاقية .

وفكرة العلاقة المتبادلة بين القدرة الواعية للفرد والمحيط تبين ، برأي كولبيرج ، كيف يستطيع الانسان بلوغ النضج الاخلاقي . فعندما يُنظم الطفل سلوكه بعد ان يصطدم بمتطلبات المحيط يكون قد بنى تركيبا واعيا ومحددا . فاذا واجهته مطالب المحيط الجديدة التي لا يستطيع ادراجها في هذاالتركيب سيبذل جهده لتغيير واعادة بناء أحكامه الاخلاقتد

ويتلخص استنتاج كولبيرج في ان التجربة الاجتماعية تتفاعل مع تركيب الفرد

السابق والـواعي والمحدد وتحرضه على البحث في كل مرة عن تركيـب واع جديـد وبرنامج جديد لافعاله الذي يتلاءم مع الموقف او الحالة الى حد كبير . وعندما يتكرر هذا البرنامج فغالبا ما يصبح جزءاً من سلوك الفرد . الى جانب ذلك فالمحيط لا يُعتبر سببا رئيسيا لتكوين الاحكام الاخلاقية للفرد . وينتج عن ذلك ان كولبيرج اعطى الدور الحاسم في تطور الفرد الاخلاقي لمقدرة الفرد على الاستجابة السريعة لمتطلبات المحيط .

كما اخفى مثل هذاالمدخل الميكانيكي المبسط الى مسألـة التربيـة والتربيـة الذاتية الدور الحقيقي للعوامل الروحية والمادية مشوها جدلية (ديالكتيكية) تكوين الفرد . وبالتالي فتفاعل المحيط مع مقدرة الانسان العقلية يسمح بتحديد الهرمونية والعدالة في النظام الاجتماعي في سلوك الفرد . وانطلاقا من هذا فهو يؤكد ان التربية الاخلاقية يجب ان تدفع القدرة التي يتميز بها الانسان الى تكوين تجربته الخاصة والى الكمال الاخلاقي وتطوير التركيـب التنظيمي للمحيـط . ونشير هنا الى ان العلاقة المتبادلة بين المحيـط والفرد كأساس لتكـوين الاخلاق عند كولبيرج يُذكـر بتفاعل الذات والموضوع في فلسفة ديـوي ، حيـث ينتمي الـدور الرئيسي الى الـذات . وبالطبع فالفعالية ـ هي اهم صفة للسلوك الاخلاقي ولكن هذا يعني ان السلـوك بطبيعته مجرد من الاساس الموضوعي الذي يعتبر هو المحيط الاجتماعي . وان ما يثير الشك ايضا هو طبيعة نشاط الفرد في نظام كولبيرج . ولم يشر في نظريته الى المكانة التي يحتلها الهدف والمثل الاخلاقي وكيف يُشكلها في بناء الانسان لسلوكه .

وعندما يؤكد كولبيرج ان البرنامج الجديد لسلوك الفرد يملك فقط الاستجابة لمتطلبات المحيط الجديدة الذي يستخف بدور الفرد الفعال وبحريته في الاختيار . وفي هذا الرسم التخطيطي تسقط لحظة هامة ـ تقييم الفرد للتجربة الاجتماعية الجديدة ولمطالب المحيط الجديدة . ومن استدلالات كولبيرج العقليـة لا يمكننا ان نتصور بوضوح فيما اذا كان سلوك الانسان يجب ان يتلاءم مع متطلبات المحيط . ويتشكل الانطباع بان الفرد يستجيب آليا لمتطلبات المحيط مع انه يتمتع بتركيب واع ومتطور . وبهذا الصدد يكون موقف كولبيرج مشابها بعض الشيء لموقف سكينر .

اما التطور الاخلاقي في نظرية كولبيرج فمرتبط بالدرجة الاولى بقدرة الفرد النفسية على اعادة النظر في سلوكه الخاص بما ينسجم مع متطلبات المحيط . واثناء

ذلك لم نجد عند كولبيرج ذلك القانون الذي اشير فيه الى نوعية الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية التي يمكن ان تتحقق فيها حاجة الانسان الى العلاقات الانسانية المنصفة او العادلـة بين الناس . والحقيقة، يشير كولبيرج ، ان افعال الناس (ردا على متطلبات المحيط) قد تحققت في الحالة النزاعية المحددة وفي صراع المعتقدات . وهو لا يعتبر الافعال اخلاقيـة اذا مُورست خارج هذا النزاع . وفكـرة كولبيرج تبدو صحيحة بالشكل العام . والحقيقة لو لم يكن هناك نزاعات بين المواقف المختلفة لما برزت مشكلة الاختيـار . لكن كولبيرج لم يُوضح لماذا تظهر هذه التناقضات في حالات مختلفة ولماذا لا يستطيع الانسان دائما تحقيـق النزعة لمـطابقة مصالحه مع مصالـح الآخرين ؛ والتي تعتبر ضروريـة لذلك . وقد اكـد مرارا ان النزاعات الاخلاقية في كل الحالات يمكن ان تحل فقط على اساس مبدأ العدالة وكل طريـق تطور الوعي الاخلاقي للفرد ـ هو طريـق تحقيـق الفرد للعلاقة السيكولوجيـة بين ممارسة دوره (القدرة على مماثلة نفسك للآخرين) ومبدأ العدالة . وهذا يعني ان اقامة العلاقات الانسانية بين الفرد والمجتمع تعتمد ، اذا اتبعنا كولبيرج ،على رغبة الفرد في اقامتها فقط . وينتج عن ذلك ان المقدمـات الموضـوعية لتطـوير النضـج الاخلاقي في حقيقة الامر غير لازمة .

والى جانب قدرات الانسان الواعية ـ البناءة فقد اعترف كولبيرج ايضا بدور الانفعالات واحاسيس الفرد والميول المرتبطة بها في تطور الوعي اخلاقي . لكن تطور المشاعر والانفعالات ، وفقا لكولبيرج ، ـ هي نتيجة لمتطلبات لمحيط الخارجي . وقد حاول تقصي ذلك كطريقة لاظهار الشعور بالخوف وبالـذنب وبالخجل . كما اعربت هذه المشاعر عن عملية تمييز الـ « أنا » الخاصة بنا والتي ، كما نوّه كولبيرج ، تعتبر راقية بطبيعتها .

والتباين في علم النفس والـوعي الاخلاقي يشير الى الانتقال من مرحلـة في تطويـر الـوعي الاخلاقي الى اخرى . وبهذا الصدد اقترح كولبيرج مقيـاسا عاما لتحديد مستوى التطور الاخلاقي الـذي رآه في تطور عمليـة التباين والتكـامل في الوعي الاخلاقي . والتباين مرتبط بقدرة الفرد على تمييز الواقع عن المطلوب والشيء الرئيسي هنا ـ هو تعميم حقائق الحيـاة الاخلاقيـة من اجل ان يشكل تصوره عن الواجب . ويـكمن التكـامل في قدرة الانسان على فهم ضرورة القوانين المـوحدة

ومباديء الاخلاق لجميع الناس . اما تركيب الوعي الاخلاقي في هذا بالذات فيمكّن الانسان من رؤية جوهر النزاعات الاخلاقية القائمة وايجاد حل لها . وللكشف عن آلية الوعي الاخلاقي في عرض كولبيرج عددا من اللحظات الهامة . ولا يمكن ان يدور اي حديث بالفعل حول تطوير وعي الانسان الاخلاقي بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة اذا لم يميّز الواقع عن المطلوب واذا لم يدرك او يفهم ضرورة التعامل مع الناس الآخرين كتعامله مع ذاته واذا لم يدرك ان التقييمات الاخلاقية والمباديء النافذة في المجتمع يجب ان تتناول جميع افراده بدرجة واحدة بغض النظر عن الانتماء العرقي او القومي والجنس والمنصب الذي يشغله وغير ذلك . لكن كولبيرج يعتبر ان تطور الوعي الاخلاقي هو تطور للوعي ذاته . وينتج ان مضمون الاخلاق كله مغروس في باطن الامر في سيكولوجيا الانسان ، اما التركيب الشامل للوعي الاخلاقي فيعتبر عاملا رئيسيا لتطويره . وبهذا يفسر فهم كولبيرج المجرد لمباديء العدالة والمساواة الانسانية عموما . كما لا يجوز ان ننسى ان ما يتمتع باهمية محددة في هذه العملية هو الحقيقة الموضوعية وتلك الظروف المادية الملموسة التي يوجد الانسان ضمنها . والمحاولة التي قام بها كولبيرج ليبرهن فلسفيا على اهمية العوامل النفسية تشهد على عدم الاقتناع الكامل بموقفه . لكن تقديم البرهان الفلسفي لعملية تطور الوعي الاخلاقي ـ يعني تحديد ، اولا ، العوامل الاجتماعية والموضوعية التي كانت وراء هذا التطور ، وثانيا ، الكشف عن الترابط بين العوامل النفسية والاجتماعية . وكولبيرج لم يكن بوسعه القيام بذلك . والاكثر من ذلك انه عندما وصف كل مرحلة من مراحل تطور الوعي الاخلاقي لم يتناول حتى مسألة كيفية تشكل خصائصها . وقد ميز كولبيرج ثلاثة مستويات او مراحل في تطور الوعي الاخلاقي التي يتضمن كل منها مرحلتين . وهذه المراحل مجتمعة تكون النظام المحدد الذي يُعبر عن تطور احكام الفرد الاخلاقية في الشكل العام اي الثابت بالنسبة لجميع العصور . وقد سمى كولبيرج المرحلة الأولى في تطور الوعي الاخلاقي بمرحلة ما قبل الاخلاقية . وانسجاما مع تصوراته فالطفل في هذه المرحلة يُفسرّ مفهومي الخير والشر تبعا للعواقب او النتائج التي تحدثها الافعال . وتتميز المرحلة الاولى لتطور الوعي الاخلاقي في اطار هذه المرحلة بالتوجه نحو الخضوع والعقوبة ؛ فالخير والشر ، الصحيح او غير الصحيح يعتبرها الفرد بمثابة البطاقات

التي تنتمي الى الافعال وتبعا لذلك فهي تحقق للفرد اللـذة او الالـم وتجرّ خلفها العقوبة او المكافأة . ومفهوم العدالة ـ برأي كولبيرج ـ ليس اكثر من اظهار للعلاقات المتبادلة الطيبة والحسنة بين الناس . وقد وُصفت المرحلة الثانية بانها توجه اداتي ـ نسبي . والشيء الصحيح هو ما يخدم تلبية المصالح الشخصية ، واحيانا ، وبالصدفة تماما مصالح الناس الآخرين . اما العلاقات بين الناس فتحمل طبيعة سوقية ولا ترتبط بالعلاقات العادلة والمخلصة للفرد بغيره .

المرحلة الثانية ـ شرطية . وهنا يتبنى الفرد ، برأي كولبيرج ، تقييم المجموعة . وجوهر الموقف الاخلاقي ـ هو الموافقة والالتزام بموقف اعضاء المجموعة والنظام الاجتماعي والدعم الفعال له ومماثلة نفسك للافراد والتجمعات التي انخرطت في هذا المجتمع . والطور الثالث في اطار هذه المرحلة يتصف بالموافقة المجهولة . ويتحدد الخير والشر بتوافق او بانسجام الاحكام مع افعال الناس وضوابط الاسرة والمدرسة والامة بغضّ النظر عن مضمونهما وعن تلك العواقب التي يحملانها بالنسبة للفرد . وبعبارة اخرى فان ما يفضله الآخرون هو ما يعبر عن ارادتهم ويُعتبر اساسا لاحكام الانسان الاخلاقية . والطور الرابع للتطور يتصف بالتوجه نحو القانون والنظام لان التخلي عن المعايير الاجتماعية بما في ذلك الاخلاقية يقود الى الفوضى .

وقد سمى كولبيرج الطور الثالث لتطور الوعي الاخلاقي بالمرحلة المستقلة ذاتيا . ويتم تقييم الظواهر والافعال بصرف النظر عن تقييمات المجموعة على اساس المباديء التي اختارها الانسان ذاته كمقياس للعدالة والمساواة واحترام الناس . اما الطور الخامس لتطور الوعي الاخلاقي في اطار هذه المرحلة فيتصف بالمقاصد النفعية في التوافق الاجتماعي والقانون . كما تتحدد صحة الافعال بقوانين ومصالح ومباديء الفرد التي تبناها والتي انسجم معها المجتمع كله . وتتصف الآراء والتقييمات وقيم الناس بالمدخل النسبي ولذلك فقد أعير في هذا الطور اهتمام كبير لطريقة الوصول الى توافق عام . وعموما فوجهة النظر الرسمية هي التي تنتصر عادة . الا ان الانسان يستطيع ادخال تعديلات الى هذا القانون او ذاك انطلاقا من مبدأ المنفعة الاجتماعية . كما لا تُعتبر واجبات الناس كلها نتيجة للاختيار الحر بل القانون الذي تبنى الميثاق والاتفاق .

والطور السادس يُعبر عن التوجه نحو المباديء الاخلاقية العامة او المعايير . كما

يمُارس الفرد الاختيار الاخلاقي بناء على طلبه . والمباديء التي اختارها الفرد بمحض ارادته ـ ليست المباديء التقليديـة للاخلاق وخاصة الوصيـة العاشرة في الـدين المسيحي ، بل مباديء « العدالـة والمساواة واحترام كرامة كل انسان »[٢٣] . والـطور السادس فقط هو الذي يعبر عن اعلى مرحلة في سلم الرقي الاخلاقي للفرد عندما تفرض الاحكام الاخلاقية بالذات السلوك بغض النظر عن نوايا الانسان ، وفي هذا المعنى تأخذ صفة المباديء الاخلاقية التي تصلح صيغة عامة للاختيار .

وقد عدد كولبيرج تلك المباديء الاخلاقية كالتعقل ورغبة الانسان في تحقيق ذاته والاهتمام بسعادة الآخرين واحترام النظام القائم دون ان يحدد مضمونها المحدد في حالات مختلفة . ولذلك تبقى طريقة ممارسة التربية بروح الاخلاص لهذه المباديء غامضة . اين يكمن التعقّل مثلا ؟ فقد بدا وكأن كولبيرج عرّض نظام التربية السائد والاخلاق في امريكا للانتقاد وفي نفس الوقت اظهر الاحترام للنظام القائم كمبدأ من اهم المباديء .

وكـان كولبيرج بالمناسبة مجبرا على ادخال بعض التعديـلات على موقفه . فالمباديء الاخلاقية يجب ان تأخذ بعين الاعتبار موقفا محددا ومصلحة كل انسان . هذه المصالح تعبر عن المبدأ الاساسي والوحيد ـ مبدأ الانصاف . ويعتبر كولبيرج هذا المبدأ قيمة سامية جدا لانه يضمن حق كل فرد بصورة متساوية . وطالما ان مبدأ الانصاف يملك القيمة السامية فكولبيرج يرى انه من الممكن عصيان القانون اذا كان الاخير لا يعكس هذا المبدأ .

ويرى كولبيرج ان مستوى الوعي الاخلاقي المنسجم مع الطور السادس مميز للشخصية العقلانية المستقلة . وبالـطبع يمكن ان يحدث التضارب والاختلاف في الآراء بين الناس في هذا الطور من الترقي الاخلاقي حيث يرتبط بالمستوى المحدود لقدراتهم العقلية . وبهذا الشكل ، يشير كولبيرج ، الى تعقد الصفات الاخلاقية للانسان والى تناقضه الذي لا بد من اخذه بعين الاعتبار وعملية التربية . لكن هذه التحفظات لم تغير موقفه الاساسي . اما التناقضات والنزاعات التي ظهرت في عملية التفكير فهي الـدافع الـرئيسي المحرك لانتقال الانسان من مرحلـة ما لتطور الوعي الاخلاقي الى اخرى . اضافة الى ذلك فهو يعطي دورا خاصا لادراك الانسان هذه النزاعات . ولكن ليس واضحا عن اي النزاعات يدور الحديث ؟ هل تتناول

هذه النزاعات تقييمات الحالـة القائمة لمختلف الناس ام عواملها تلك التي تكـوّن الاخلاق ؟ ويتكـون الانطباع بان فهم الفرد للحالـة يعتبر كافيـا لتطويــر وعيــه الاخلاقي ولتحديد دوره في المجتمع . اما الظروف الاجتماعية وطبيعتها فقد بقيت في الظل .

الى جانب ذلك فقد ابدى كولبيرج بعض المـلاحظات حول اعتبار التجربة جانب هام وضروري لتطوير الوعي الاخلاقي . واستنادا الى التجارب الشخصية هذه يؤكد هو ان الاطفال قادرون على تلبية متطلبات التجربة الحاضرة الا انهم غير قادرين على استيعاب التجربة السابقة . ومن المهم ، برأيه ، ان نأخذ ذلك بعين الاعتبار في تربيتهم في الاسرة والمــدرسة ، هذا يعني ، ان الحديــث يدور حول ادخالهم بفعالية في الحالة الحاضرة . ولكن عندما نريد ان نستوضح ما يعنيه كولبيرج بالتجربة المؤثرة على تطور الوعي الاخلاقي يُصبح واضحا ان الحديث يدور عمليا حول موقف التـلاميذ الفعـال من تذليل التناقضـات فقـط في احكامهـم وليس في افعالهم . وكولبيرج لم يكشف عن آلية انتقـال الوعـي الاخلاقـي من مرحلـة الى اخرى . وعندما كشف كولبيرج عن دور التناقضات في سير النشاط العقلي اشار ايضا الى اهمية اللغـة ووظيفتهـا اللغـوية بالنسبـة لفهـم النزاعـات في احـكام النـاس الاخلاقية . ومن اجل ان يصل الاطفال الى مستوى وعي الفرد المنطقي في ميدان الاخلاق كما هو الحال في الميادين الاخـرى لا بد ان يمتلـكون ، يرى كولبـيرج ، المعارف الصحيحة والضرورية منطقيا والتي تمُكنهم من فهم طريقـة الانتقـال من احدى مراحل الوعي الاخلاقي الى اخرى . اضف الى ذلك ان اي خرق لمنطقية المراحل مستحيل لان التربية في هذه الحالة لا تحقق الغاية المنشودة .

وبهذا الشكل يكون كولبيرج قد جعل دور الاستدلال العقلي وتلك المفاهيم المنطقية التي يفتقر اليها مطلقة . وعندما كتب كولبيرج عن صراع التناقضات كمنبع لتطور الاخلاق كان يقصد فقط تذليل التناقضات في منطقنا . لكن المباديء التي صيغت على اساسه شكلــت ووجهت اعمال الانسان التي كشفت في نتائجها عن صحة او خطأ الاحكام .

كما نستطيع ان نفرز في نظريات التربية الاخلاقية التي بُحثت ، كما رأينا ، بعض اللحظات العقليـة (وبصورة رئيسة في صيغ هذه المسائل او غيرها) . والى

جانب ذلك لم يستطع واضعو هذه النظريات تقديم الحل للمسألة التي طرحوها ـ وهي التربية الاخلاقية للفرد القادر على القيام بالاختيارالصحيح للحلول والافعال في حالة معينة . وهو يُفسر ذلك بغياب الاساس العلمي في هذه النظريات . اما سير التربية فيها فقد كان بعيدا عن اهم العوامل الاجتماعية الهامة ومنغلقة على الذات . وتهدف عملية التربية في حقيقة الامر الى تكوين الاجهزة النفسية والعقلية للفرد والتي كانت اهدافا رئيسية للاختيار الاخلاقي في اطار التراكيب الاجتماعية المحددة التي دافع عنها الفرد . لكن المفكرين البورجوازيين حصروا معنى التفاعل في مساعدة الفرد فقط لـ « الدخول » بصورة مريحة اكثر الى النظام الاجتماعي القائم . وبعبارة اخرى يهدف نظام التربية الى تكييف الفرد مع الظروف اللاإنسانية واللابشرية المميزة للمجتمع الرأسمالي .

ها قد انقضت مائة عام منذ ان بحث الفلاسفة البورجوازيون عن سُبُل اقامة النظام العلمي لفلسفة الاخلاق كشرط حاسم لتدعيم القيم الاخلاقية للرأسمالية . كما قدمت العديد من المدارس المختلفة تفسيرها للقيم الاخلاقية وعرضت تلك الاشكال او غيرها مضمون مادة علم الاخلاق ومهامه الاساسية مكسبة اياه معنى « الثورة » في فلسفة الاخلاق . اضف الى ذلك ان كل مدرسة من هذه المدارس دافعت عن حقها في التعبير عن « الحقيقة » في ميدان الاخلاق بواسطة تعريض نظريات المدارس البورجوازية الأخرى للانتقاد .

وحتى الستينات تماما احتلت النظريات الميتاأخلاقية التي ربطت المدخل المنطقي الى حل المسائل الاخلاقية بتحليل « لغة الاخلاق » موقعا مُسيطرا في فلسفة الاخلاق البورجوازية . ولكن النزعة الى تحليل اشكال التعبير عن الاخلاق بما يخُالف مضمونها واخراج القضايا المعيارية خارج اطار التحليل النظري قاد الى توطيد المدخل اللاعقلاني الى الاخلاق . وقد ادرك اكثر الفلاسفة البورجوازيين المتخصصين في ميدان الاخلاق ذلك في العقدين الاخيرين . وبعد ان عرّضوا الميتاإطيقا للانتقاد التفتوا الى تشكيل الأنظمةالمعيارية حيث اقترحوا بصفة أساس نظري لصياغة « الاخلاق الجديدة » التي يفتقر المجتمع البورجوازي اليها .

كما لم يبحث واضعو هذه النظريات عن اساس المنطقية في « لغة الاخلاق » بل في الاختيار الاخلاقي للفرد . ولكن طالما انهم لا يرون مواقف الاختيار الاساسية في المضمون الموضوعي للاخلاق بل فقط في علاقة الذات بتلك المباديء الاخلاقية او غيرها فهم لا يستطيعون تقديم المقياس الموضوعي للتقييم الاخلاقي للظواهر ولتطورات الحياة الاجتماعية . وفي كل نظام صاغوا مبدأ الاخلاق الاساسي الخاص - مبدأ العدالة والسعادة العظمى والحرية وغير ذلك معتبرين ذلك الشرط الاساسي

الميتاإطيقا - فلسفة الأخلاق .

الذي يضمن استقلالية الفرد الذاتية وتطوره الاخلاقي والذي يُوطد المجتمع البورجوازي ذاته ومبادئه الروحية .

اما تحول علماء الاخلاق البورجوازيين الى المسائل المعيارية ـ فهو حقيقة هامة بلا شك من اجل الكشف عن التطورات الموضوعية في حياة البلدان الرأسمالية الروحية . فالانحياز الاخلاقي وفقدان المجتمع البورجوازي لمبادىء الانصاف الاولية وقمع كرامة وحرية الفرد وسيطرة الاستبداد والاستهتار في جميع ميادين الحياة الاجتماعية ـ كل هذا كان دليلا قاطعا على تعاظم ازمة المجتمع البورجوازي التي أصابت مؤسسات السلطة والاحزاب السياسية البورجوازية وزعزعت المعايير الاخلاقية البسيطة . اما عدم استقرار النظام الرأسمالي المتزايد فقد نبّه علماء الاخلاق البورجوازيين الى تصميم النظريات المعيارية الاخلاقية المختلفة على امل استعادة القيم المفقودة بمساعدتها وتربية الكادحين بروح الاخلاص للنظام البورجوازي .

وعلى اساس النظريات التي بُحثت تمكننا من التحقق من مدى بعد هذه التراكيب النظرية عن مصالح وحاجات جماهير الكادحين الفعلية والفرد عموما . فمبادىء العدالة او السعادة العامة التي قُدمت كعقيدة اخلاقية تبقى مهما كان نوع « الصيغة » التي ظهرت بها مجرد تجريدات مصطنعة تهدف الى خلق آمال وهمية لتغيير وضعها في اطار العلاقات الاجتماعية البورجوازية القائمة بين الجماهير العريضة .

وكانت اللحظة الجديدة في علم الاخلاق البورجوازي هي الاهتمام المميز لها في الآونة الاخيرة بالمسائل الفلسفية للتربية الاخلاقية وبأساليبها ووسائلها . وقد تميزت خطب بعض الفلاسفة البورجوازيين في هذه المسألة بالموقف الانتقادي لنظام التربية الموجود في المجتمع الرأسمالي وخاصة لاشكاله الرجعية جدا بما في ذلك الموقف من النظريات التكنولوجية التي استبدلت عملية التربية بالتحكم بوعي الفرد . وبهذه النظريات واجهوا المدخل الآخر الى قضايا التربية مُسمين اياه بـ « الانسانية الجديدة » . والمقولات الاساسية عندهم هي المنطقية واستقلالية الفرد والعدالة وغير ذلك . فوجود بعض الفقرات الايجابية في هذه النظريات وبالدرجة الاولى في صيغة عدد من المسائل لا يستطيع عمليا اخفاء حقيقتها : تربية القيم الفردية بما يخالف

الاخلاق الاجتماعية عند الانسان واطلاق دور الاحكام الاخلاقية في المضمون الاخلاقي للفرد وفصلها عن الاخلاق العملية او التطبيقية . ولا بد من الاشارة خاصة الى ان الفلاسفة البورجوازيين واجهوا الماركسية بواسطة تقديم نظرياتهم تحت شعار « الانسانية الجديدة » . وفي خاتمة المطاف توّخوا غاية رئيسية واحدة : هي صياغة آليات السلوك الذهنية والنفسية عند الناس اثناء سير التربية والتي ستساعد على رفع فعاليتهم الضرورية لـ « تكميل » النظام البورجوازي القائم بواسطة استعادة قيمه الاخلاقية التقليدية .

وبهذا الشكل عارضت النظريات الاخلاقية البورجوازية من حيث مضمونها الموضوعي تطور الفرد الاخلاقي لانها لم تكن موجهة نحو التغيير الجذري للعلاقات الاجتماعية البورجوازية التي أذلت جماهير الكادحين . ولا يجوز ان نغترّ بصيغتهم الدعائية « الجديدة » التي تنطوي على مضمون رجعي . ومثل هذه الحقائق تؤكد مرة [illegible] صدق المبدأ الماركسي الذي يقول : كلما تضاعفت قوى الاشتراكية كلما عمل [illegible] المفكرون بصورة أكثر حذاقة وخبث . أما الانتقاد المستمر للأخلاق البورجوازية والكشف عن دورها الحقيقي في الصراع الايديولوجي المعاصر فيُعتبر شرطا ضروريا لتطوير علم الأخلاق الماركسي وتحقيق أهداف الحزب الشيوعي على ارض الواقع : تربية الجماهير الكادحة بروح العقيدة السامية والاخلاص للوطن الاشتراكي وللشيوعية وللموقف الشيوعي من العمل والملكية الاجتماعية والقضاء الكامل على بقايا النزعات البورجوازية والاخلاق والتطوير الهرموني الشامل للفرد وايجاد الرصيد الحقيقي للثقافة الروحية » .

المراجع والمؤلفات

Источники и литература

Предисловие

[1] *Huff D., Turner St.* Rationalizations and Application of causal Explanations of human Action.— American Philosophical quarterly, 1981, v. 18, N 3.
[2] *Gewirth A.* Reason and Morality. Chicago, 1978, p. IX.

Глава I
Особенности развития буржуазной этики XX в.

[1] Цит по: *Salkowski Ch.* America's Morality: Handing in the balance.— Moral Choices in Contemporary Society. Ed. by Ph. Rieff, J. Finkel. Univ. of California, 1977, p. 4.
[2] *Gans H.* The «Equality Revolution».— Contemporary Social Issues. Ed. R. Giallombardo. S. Barbara, 1976, p. 106; *Thompson K.* Ethics, Functionalism and Power in International Police. Louisiana University Press, 1979, p. 111.
[3] *Hemming J.* Individual Morality. N. Y., 1971, p. 8; *Kurtz P.* Humanism and the Moral Revolution.— The Humanist Alternative; some definitions of humanism. Ed. by P. Kurtz. L. Buffalo, 1973, p. 51; *Замошкин Ю. А.* Личность в современной Америке. М., 1980, с. 95—96.
[4] The Morality of Politics. Ed. by B. Parekh, R. Berki. L., 1977, p. 117; Violence crime in America.— Time, 1981, March, 23.
[5] *Stocker M.* Schizophrenia of Modern Ethical Theories — The Journal of Philosophy, 1976, v. 73, N 14, p. 459.
[6] *Salkowski Ch.* America's Morality.— Moral Choices in Contemporary Society, p. 5. См. об этом также: *Hampshire S.* (ed.) Public and Private Morality. Cambridge (Mass.), 1979.
[7] *Hemming J.* Individual Morality, p. 77.
[8] *Salkowski Ch.* America's Morality.— Moral Choices in Contemporary Society, p. 4. См. также: Where do you draw the Line. Ed. by V. Cline, B. Bridgman Young University Press, 1975 и др.
[9] *Hemming J.* Individual Morality, p. 3.
[10] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive. N. Y., 1971, p. 13.
[11] *Gewirth A.* Reason and Morality, p. IX.
[12] *Harman G.* The Nature of Morality. An Introduction of Ethics. N. Y., 1977, p. VII.
[13] *Sullivan D. F.* Moral Evidence.— 16th World Congress of Philosophy, 27 August — 2 September 1978. Dusseldorf. См. также: *Swinburn R. G.* The objectivity of Morality.— Philosophy, 1976, v. 51, N 195; *Coburn R.* Relativism and the Basic of Morality.— The Philosophical Review, 1976, v. LXXXIV, N 1, p. 87 — 93.

[14] *Frankena W.* Thinking about morality. The Univ. of Michigan Press, 1980.
[15] *Prodanov V.* May the normative ethics be a science? — 16th World Congress of Philosophy, p. 527 — 530.
[16] См. подробнее об этом: *Коблякоа В. П.* Этическое сознание. Л., 1979, с. 65.
[17] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 510.
[18] *Nielsen K.* Distrusting Reason.— Ethics, 1976, v 87, N 1, p. 49.
[19] *Taylor P.* Principles of Ethics. Belmont, 1975, ch. 2; *Ladd J.* Ethical Relativism. Belmont, 1978; *Burke F. E.* The Limits of Relativism.— The Philosophical quarterly, 1979, v. 29, N 116; *Meiland J.* Relativism, Criteria and Truth.— The Philosophical quarterly, 1979, v. 30, N 120
[20] Подробный анализ этического релятивизма см. *Пазенок В. С.* Апология аморализма: критический очерк буржуазного этического релятивизма. М., 1982.
[21] *Fletcher J.* Situation Ethics. The New Morality. Philadelphia, 1966, p. 138.
[22] *Harrison G.* Relativism and Tolerance.— Ethics, 1976, v. 86, N 2; *Coburn R.* Relativism and the Basic of Morality.— Philosophical Review, 1976, v. LXXXIV, N 1.
[23] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 138
[24] *Taylor P.* Principles of Ethics, p. 8.
[25] *Leany M. P.* Neutrality.— Metaphilosophy, 1976, v. 5, N 3, p. 185.
[26] *Goodpaster K. E.* Does Recent Moral Philosophy Rest on a Mistake? — The Personalist, 1976, v. LVII, N 3, p. 221; См. об этом также: *Singer P.* The Triviality of the Debate Over «Is-Ought» and the definition of «Moral».— American Philosophical Quarterly, 1973, v. 10, N 1, p. 51 — 56.
[27] *Harman G.* The Nature of Morality, p. VIII.
[28] *Wheatly J.* Ethics does not exist.— Ethics, 1973, v. 84, Oct., N 3, p. 62 — 69.
[29] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 13.
[30] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism. L., 1976, p. 55, 77.
[31] *Stocker M.* Schizophrenia of Modern Ethical Theories.— The Journal of Philosophy, 1976, v. 73, N 14, p. 455 — 456. Значительно раньше Штоккера примерно эту же мысль выразил Э. Вивас (*Vivas E.* Science and the Studies of Man.— Scientism and Values, ed. by H. Scholck, J. Wiggins. New York — Toronto — London, 1960, p. 50).
[32] *Singer P.* The Triviality of the Debate Over «Is-Ought» and the definition of «Moral».— American Philosophical Quarterly, 1973, v. 10, N 1, p. 56.
[33] *Frankena W.* The Philosophical Attack on Morality.— Philosophy, 1974, v. 49, N 190; *Harman G.* The Nature of Morality; *Feldman F.* Introductory Ethics. Prentice — Hall, 1978; *Mayberry Th.* Why should I be moral? — Cannadian Journal of Philosophy (Edmonton), 1978, v. 8, N 2.
[34] *Stevens E.* The Morals Game. N. Y., 1974, p. 1 — 9.
[35] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 10.
[36] *James G. G.* The Problem of Scientific Justification of Norms. Can Norms be justified Scientifically? — 16th World Congress of Philosophy, p. 346.
[37] *English J.* Ethics and Science.— Там же, с. 227.

[38] *Harman G.* The Nature of Morality, p. 9. См. также: *James G. G.* The Problem of Scientific Justification of Norms.— 16th World Congress of Philosophy.
[39] *Schaefer D.* Justice or tyranny? A critique of John Rawls's A Theory of Justice. L., 1979, p. X.
[40] *Bovie N. E.* The Place of Value in the World of Science.— 16th World Congress of Philosophy, p. 116.
[41] *McPeck J. E* Science qua Science is not Morally Neutral.—Там же, с. 423—426.
[42] *Frankel Ch.* The Case of Modern Man. Boston, 1971; *Miller K.* Ideology and Moral Philosophy. N. Y., 1971; *Brown L.* Ideology. L., 1973; Today's Moral Problems. Ed. by R. Wasserstrom. Univ. of California, 1975.
[43] *Brown L.* Ideology, p. 9, 10.
[44] *Harding S. C.* Does Value-Neutrality Maximize Objectivity in Social Science? — 16th World Congress of Philosophy, p. 303.
[45] *Brown L.* Ideology, p 135; *Bunge M.* Ethics and Science.—Philosophy and Phenomenological Research, 1961, v. XXII, N 2; Understanding Moral Philosophy. Ed. by J. Rachels. Encino, 1976, p. XI.
[46] *Salkowski Ch.* America's Morality. — Moral Choices in Contemporary Society, p. 4.
[47] *Frankena W.* Thinking about Morality, p. 5. См. также: *Rapoport E.* Ethics and Social Policy.— Canadian Journal of Philosophy, 1981, v. XI, N 2.
[48] Today's Moral Problems; Where Do You draw the Line; Ethics and Public Policy. Ed. by T. Z. Beanchamp. Prentice-Hall, 1975; *Habermene Z.* Morality in the Modern World. California, 1976; *Napes Th., Zembaty J.* Social Ethics. N. Y., 1977; Moral Choices in Contemporary Society; Ethical Issues in Death and Dying. Ed. by R. Weir. N. Y., 1977; *Feldman F.* Introductory Ethics; *Bok S.* Moral Choice in Public and Private Life. N. Y., 1979; *Danner P.* An Ethics for the affluent. Univ. Press of America. Lanham, 1980.
[49] *Hill J.* The Meaning of Ethics and Freedom.— The Ethical Basis of Economic Freedom. Ed. by J. Hill. American Viepont, 1976, p. 3. См. также: Ethical Perspectives on Bisness and Society. Ed. by V. Kugel, G. Gruenbers. Toronto, 1977.
[50] *Danner P.* An Ethics of the affluent, p. 1. См. также: *McMahon Ch.* Morality and Invisible Hand.— Philosophy and Public Affairs, 1981, v. 10, N 3, p. 175.

Глава II

Страх перед «натуралистической ошибкой» и начало разрушения этики

[1] *Margolis G. E.* Moore and Intuitionism. — Ethics, 1976, v. 87, N 1, p. 35.
[2] Там же.
[3] *Moore G.* Principia Ethica. Cambridge, 1903, p. 40.
[4] *Moore G. E.* Philosophical Studies. N. Y., 1922, p. 331.
[5] *Moore G. E.* Principia Ethica, p. 6
[6] Там же, с. 113.
[7] *Moore G. E.* Ethics. L., 1944, p. 125—127.
[8] *Shilp P. E.* (ed.). The Philosophy of G. Moore. N. Y., 1942, p. 14.
[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 95.

[10] *Moore G. E.* Ethics, p. 61.
[11] Там же, с. 80.
[12] Theories of Ethics. Ed. by Ph. Foot. Oxford, 1974, p. 3; *Frankena W.* Thinking about Morality, p. 15 — 16.
[13] *Moore G. E.* Principia Ethica, p. X, VIII.
[14] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 314.
[15] *Гегель.* Соч., т. XI. М., 1935, с. 414.
[16] *Бунге М.* Интуиция и наука. М., 1967, с. 34.
[17] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 26

Глава III

«Моральная стерильность», или этическая доктрина позитивизма

[1] *Carnap R.* Philosophy and Logical Syntax. L., 1935, p. 24.
[2] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 50.
[3] *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism, for and against. Cambridge, 1973, p. 3
[4] *Ayer A. J.* On the Analysis of Moral Judgements. — Philosophical Essays. L., 1954, p. 238.
[5] *Williams B.* Problems of Self. Cambridge, 1973, p. 208.
[6] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 52.
[7] *Taylor P.* The Normative function of metaethics.— Philosophical Review, 1958, v. LXVII, N 1, p 17.
[8] *Blackburn S* Rule-following and Moral Realism.—Wittgenstein: To Follow a rule. Ed. by Holtzman S. a. o. L., 1981, p. 175.
[9] *Harman G.* The Nature of Morality, p. 12.
[10] *Cooper M.* Moral Nihilism.— The Aristotelian Society, 1974, v. LXXIV, p. 77.
[11] *Ayer A. J.* The Claims of Philosophy.—Reflections on Our Age. L., 1949, p. 63.
[12] *Harman G.* The Nature of Morality, p. 12.
[13] *Ayer A., Naess A.* The Class is on the Table: An empiricist Versus a total view.— Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind L., 1974, p. 27.
[14] Там же, с. 28, 52.
[15] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 17.
[16] *Stevenson Ch.* Ethics and Language N. Y., 1944, p. 21.
[17] *Stevenson Ch.* Fact and Values. New Haven, 1964, p. 1, 2.
[18] *Stevenson Ch.* Ethics and Language, p. 210.
[19] *Hare R.* Ethical Theory and Utilitarianism.— Contemporary British Philosophy. Ed. by H. D. Lewis. L., 1976, p. 113.
[20] Там же, с. 114.
[21] *Nowell-Smith P.* Ethics. N. Y., 1957, p. 319.
[22] *Hare R.* Freedom and Reason. Oxford, 1963, Preface.
[23] *Hare R.* The Freedom of Will.— Proceedings of Aristotelian Society, 1951, v. XXV.
[24] *Hare R.* Language of Morals. L., 1952, p. 98 — 107.
[25] *Hare R.* Ethical Theory and Utilitarianism.— Contemporary British Philosophy, p. 116.
[26] Там же, с. 120.
[27] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 131.
[28] *Nowell-Smith P.* Ethics, p. 310.
[29] Там же, с. 320.

[30] *Hare R.* Language of Morals, p. 69.
[31] *Hare R.* Freedom and Reason, p. 122.
[32] Там же, с. 176 — 178
[33] Там же, с 122.
[34] *Hare R.* Prediction and Moral Appraisal.— Midwest Studies in Philosophy. Ed. by R A. French a. o. Minneapolis, 1980, v. 3.
[35] *Nowell-Smith P.* Ethics, p. 319.
[36] *Hare R.* Freedom and Reason, p. 97.
[37] *Peterson J* Analytic Philosophy reaxamined.— Thomist, 1980, v. 44, N 2.
[38] Об этом свидетельствуют следующие работы Хеара: Rules of War and Moral Reasoning.— Philosophy and Publick Affairs, 1972, N 1; Language and Moral Education — New Essays in the Philosophy of Education. Ed. G. Landford, D. J. O'connor. L., 1973; Applications of Moral Philosophy. L., 1973; Abortion and the Golden Rule.— Philosophy and Public Affairs, 1975, N 4; Political Obligation.— Social Ends and Political Means. Ed. T. Honderich. L., 1975; Contrasting Methods of Enviromental Planning.— Nature and Conduct. Ed. R. S. Peters. L., 1975.
[39] *Hare R* Applications of Moral Philocophy, p. 71—72.
[40] Там же.
[41] *Warnock G.* The Object of Morality. L., 1971, p. VIII; *idem.* Imperatives and Meaning - Contemporary British Philosophy.
[42] *Foot Ph.* Moral Beliefs - Theories of Ethics, p. 87.
[43] Там же, с. 90.
[44] *Foot Ph.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives.— Philosophical Review, 1972, v. LXXXI, p. 306.
[45] Там же, с. 310.
[46] Там же.
[47] *Foot Ph.* Is a Morality as a System of Hypothetical Imperatives? A Reply to Mr. Holmes.— Analysis, 1974, v. 35, N 2, p. 53.
[48] *Foot Ph.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives.— Philosophical Review, 1972, v. LXXXI, p. 312.
[49] Там же, с. 314.
[50] Там же, с. 315.
[51] *Frankena W.* Thinking about Morality, p. 28.
[52] *Frankena W.* The Philosopher's Attack on Morality.— Philosophy, 1974, v. 49, N 190, p. 345, 355.

Глава IV

Поворот к натурализму в этике и новые надежды на укрепление морали

[1] *Frankena W.* The Philosopher's Attack on Morality. Philosophy, 1974, v. 49, N 190, p. 356.
[2] *Frankena W.* Thinking about Morality, p. 17.
[3] *Peper St* Natural Norms in Ethics.— The Journal of Philosophy, 1956, v. LIII, N 1, p. 14 — 15.
[4] *Powell E.* The Crisis of democratic Theory. Scientific Naturalism and the Problem of Value. Lexinton, Kentuccy, 1973, p. 8.
[5] *Jorgenson J.* On Ethics and Antropology.— Current Antropology, 1971, June; *English J.* Ethics and Science.— 16th World Congress of Philosophy, p. 227 — 231; *Bowie N.* The place of Values in the world of Science.— Там же, с. 115 — 117; *Cassidy I.* Naturalistic Ethics:

Problem in Reductionism — Journal for the Theory of social Behaviour, 1978, v. 8, N 2.

[6] См. *Шишкин А. Ф.* Человеческая природа и нравственность. М., 1979

[7] *Parcell E.* The Crisis of Democratic Theory, p. 8.

[8] *Lewis C.* An Analysis of Knowledge and Valuation. La Salle, 1946, p. 434.

[9] Там же, с. 404.

[10] Там же, с. 366.

[11] Там же, с. 365.

[12] *Lewis C* Our Social Inheretance. Bloomington, 1957, p. 78.

[13] *Lewis C* An Analysis of Knowledge and Valuation, p. 554

[14] *Lewis C* Our Social Inheretance, p. 97.

[15] *Lewis C.* Values and Imperatives. Standford, 1969, p. 75.

[16] *Lewis C.* Our Social Inheretance, p. 98.

[17] Там же, с. 93. См. также: *Lewis C.* The Ground and Nature of the Right.— The Journal of Philosophy, 1955, v. LXI, N 19, p. 90 — 91.

[18] *Lewis C.* Our Social Inheretance, p. 100.

[19] Подробнее об этом см.: *Шварцман К. А* Новые тенденции в развитии современной буржуазной этики. М., 1977; *Шишкин А. Ф.* Человеческая природа и нравственность.

[20] *Glass B.* Science and Ethical Values. N. Y., 1965; *Huxley J.* Essay of a Humanist. Harmondsworth, 1966; *Flew A.* Evolutionary Ethics N. Y, 1967; Biology and Ethics. L., 1969; *Etzioni A.* Genetic Fix. N. Y, 1973; *Fletcher J.* Ethics of Genetic Control; ending reproductive roulette. N. Y., 1974; *De George R.* Biology and Human freedom.— 16th World Congress of Philosophy; *Kirschenman L M* Ecology, ethics, science and the intrinsic value of things.— Там же; *Meshea R.* Human Nature Ethical Theory.— Philosophy and Phenomenological Research, 1979 (80), v. 29, N 3; *Kenneth B.* Human Nature and History. N. Y., 1980.

[21] *Meshea R.* Human nature Ethical Theory.—Philosophy and phenomenological research, 1980, v. 29, N 3, p. 287; *Kenneth B.* Human Nature and History, p. X.

[22] Philosophy and Culture. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1969, p. 138.

[23] *Blackstone W.* The Science of Ecology and Ethics.— 16th World Congress of Philosophy, p. 101.

[24] *Leopold A.* The Land-Ethic.— A sand Country Almanac. Oxford Univ. Press, 1949.

[25] *Rolston H.* Is There an Ecological Ethics?—Ethics, 1975, v. 85, N 2, p. 71, 78.

[26] *Tribe L.* Ways not to think about plastic Trees: New Foundations for enviromental Law.— The Hale Law Journal, 1974, v. 83, N 7, p 1344.

[27] *Meynell H.* Ethology and Ethics — Philosophy, 1970, v. XLV, N 174, p. 291

[28] *Cassidy J.* Naturalistic Ethics: Problem in Reductionism.— Journal for the Theory of Social Behaviour, 1978, v. 8, N 2.

[29] *Jones R. K.* The Ethological Fallacy.— Philosophy, 1972, v. XLVII, N 179, p. 71.

[30] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 349.

[31] *Glass B.* Human Heredity and Ethical problems.— Perspectives in Biology and Medicine, 1972, Winter, p. 243. См. также: *Wikler D.*

Ought we to try to save Aborted Fetuses? — Ethics, 1979, v. 90, N 1.

[32] *George R. de.* Biology and Human Freedom.— 16th World Congress of Philosophy, p. 179 — 181.

[33] New Morality or no Morality. Ed. by R. Campbell. N. Y., 1969.

[34] *Ramsey P.* Fabricated man. The Ethic of Genetic Control. New Haven, 1971, p. 5 — 6.

[35] Более подробно критику этического сциентизма см.: *Фролов И. Т., Пастушный С. А.* Менделизм и философские проблемы современной генетики. М., 1976; *Фролов И. Т.* Перспективы человека.

[36] *Fletcher J.* Ethics of Genetical Control, p. XIII.

[37] Там же, с. XV.

[38] Там же, с. XVIII.

[39] Там же, с. 120; см. также с. 147, 168 и др.

[40] Там же, с. 170.

[41] Там же, с. 11.

[42] Там же, с. 83.

[43] Там же, с. 167.

[44] Там же, с. 118 — 119.

[45] *Werkmeister W. H.* Scientism and the problem of Man.— Philosophy and Culture, p. 173. См. также: *Frankel Ch.* The Case of modern man, p. 75.

[46] *Szasz Th.* Ideology and Insanity. Penguin Books, 1974, p. 11.

Глава V

«Технология поведения» Б. Скиннера

[1] Beyond the Punitive Society Ed. by H. Wheeler. San Francisko, 1973, p. 4

[2] *Fromm E.* The Anatomy of human destructiveness. Fawcett, 1975, p. 24.

[3] *Staats A.* Social Behaviorism. Illinois, 1975, p 75.

[4] *Day W.* Ethical Philosophy and the Thought of B. F. Skinner.— Behaviorism and Ethics. Ed. by J. Krapfl, E. Vargas, Kalamazoo, Michigan, 1977, p. 7; *Hocutt M.* Skinner on the word «Good»· a naturalistic Semantics for Ethics.— Ethics, 1977, v. 87, N 4, p. 319.

[5] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity. N. Y., 1971, p. 5.

[6] *Skinner B. F.* Cumulative Record. N. Y., 1959, p. 3.

[7] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society. N. Y., 1978, p. IX.

[8] *Skinner B. F.* Contingencies of Reinforcement. N. Y., 1969, p. 22; см. также с 35.

[9] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 14.

[10] *Skinner B. F.* Contingencies of Reinforcement, p. 45.

[11] Там же, с. 105.

[12] *Skinner B. F.* Utopia and Human Behavior.— Moral Problems in Contemporary Society. Essays in Humanistic Ethics. Ney Jersey, 1969, p. 101

[13] *Skinner B F* Humanism and Behaviorism — Humanist Alternative. Some definitions of humanism. Ed. by P. Kurtz. L., 1973, p. 102.

[14] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 18.

[15] Там же.

[16] Там же, с. 94.

[17] *Skinner B. F.* Cumulative Record, p. 9.
[18] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 5.
[19] *Skinner B. F.* About behaviorism. N. Y., 1974, p. 197.
[20] *Skinner B. F.* Schedules of Reinforcement. N. Y., 1957, p. 1.
[21] *Skinner B. F.* Utopia and Human behavior — Moral Problems in Contemporary Society, p. 108; *idem.* Contingencies of Reinforcement, p. 41.
[22] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 10.
[23] Там же, с. 11.
[24] Там же, с. 10
[25] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 25.
[26] Там же, с. 199.
[27] Там же, с. 211.
[28] *Skinner B. F.* Contingencies of Reinforcement in the Design of an Culture.— Science of Man and Social Ethics. Boston, 1969, p. 223.
[29] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 25.
[30] Там же, с. 52.
[31] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 201, 202.
[32] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 52.
[33] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 104.
[34] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 52.
[35] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 150.
[36] *Hinman L.* How not to naturalize Ethics: the untenability of a Skinnerian naturalistic Ethics.—Ethics, 1979, v. 89, N 3, p. 295.
[37] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 101.
[38] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 19.
[39] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 104 — 105.
[40] *Skinner B. F.* About behaviorism, p. 43 — 44.
[41] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 107.
[42] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. IX.
[43] *Hocutt M.* Skinner on the word «Good»: A naturalistic Semantic for Ethics.—Ethics, 1977, v. 87, N 4; *Hinman L.* How not to naturalize Ethics: the untenability of a Skinnerian naturalistic Ethics.— Ethics, 1979, v. 89, N 3.
[44] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 189.
[45] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 55.
[46] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p 200.
[47] Там же, с. 42.
[48] Там же, с. 37.
[49] *Skinner B. F.* About behaviorism, p. 54.
[50] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 177.
[51] *Skinner B. F.* Walden Two. N. Y., 1962, p. 262.
[52] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 58.
[53] *Skinner B. F.* Contingencies of Reinforcement, p. 64.
[54] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 72.
[55] *Perelman Ch.* Behaviorism's Enlightened Despotism.—Beyond the Punitive Society, p. 124.

Глава VI

Этика утилитаризма

[1] *Harsanyi J.* Rule utilitarianism and Decision Theory.— Erkentniss, 1977, v. II, N 1, p. 30.
[2] *Singer M. G.* Generalization in Ethics. N. Y., 1961, p. VII, 7.

[3] *Nowell-Smith P.* Some reflections on utilitarianism.—Canadien Journal of Philosophy, 1973, v. II, N 4.

Brandt R. Ethical Theory. N. Y., 1959; *Singer M. G.* Generalization in Ethics; *Hodgson D. H.* Consenquences of Utilitarianism. Oxford, 1967; Contemporary Utilitarianism. Ed. by M. D. Bayles. N. Y., 1968; *Lyons D.* Forms and Limits of Utilitarianism. Oxford, 1969; *Smart J., Williams B.* Utilitarianism for and against; *Williams B.* Morality. An Introduction to Ethics. Penguin Books, 1973; *Quinton A.* Utilitarian Ethics. London — Basingstoke, 1973; *Nozick R.* Anarchy, State and Utopia. Oxford, 1974; *Birnbacher D.* The Scientific Basis of Utilitarian Ethics.— 16th World Congress of Philosophy, p. 95 — 98; *Griffin J.* Is unhappiness morally more important? — The Philosophical Quarterly, 1979, v. 29, N 114; *Bowie N. E.* Welfare and Freedom.— Ethics, 1979, v. 89, N 3; *Telper E.* Happiness. L., 1980 и др.

[5] Contemporary Utilitarianism, p. 2; *Kavka G.* Extensional Equaivalence and Utilitarian Generalization.— Theoria, 1975, v. XLI, part 3.

[6] *Бентам И.* Избр. соч., т. 1. СПб., 1867, с. 4.

[7] Там же, с. 19.

[8] Там же, с. 18.

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 201.

[10] *Бентам И.* Избр. соч., т. 1, с. 25.

[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 616.

[12] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 623.

[13] *Бентам И.* Избр. соч. т. 1, с. 3.

[14] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 623.

[15] *Бентам И.* Избр. соч., т. 1, с. 28.

[16] *Милль Дж. Ст.* Утилитаризм. О свободе. СПб., 1900, с. 99.

[17] Там же, с. 106 — 107.

[18] Там же, с. 103.

[19] Там же, с. 106.

[20] Там же, с. 117.

[21] Правда, Смарт далеко не последователен в своих утверждениях. Он указывает, например, на родство своей теории с утилитаризмом Сиджвика, разделяя его тезис о выборе человека, исходящего из последствий поступков. Вместе с тем он устраняет положение Сиджвика об интеллектуальной интуиции как способе определения ценности поступка. «Я стремлюсь,— пишет Смарт,— представить Сиджвика в современной одежде. Аксиому утилитаризма нельзя вывести из интеллектуальной интуиции, она служит выражением нашей конечной цели или наших чувств» (*Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics.— *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism for and against, p. 7 — 8).

[22] *Smart J. J.* An Outlime of a System of Utilitarian Ethics.— *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism for and against, p. 10.

[23] *Quinton A.* Utilitarian Ethics.

[24] *Lyons D.* Forms and Limits of Utilitarianism, p. XI.

[25] *Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics.— *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism for and against, p. 45.

[26] Там же, с. 33.

[27] Там же

[28] *Birnbacher D.* The Scientific Basis of Utilitarian Ethics.— 16th World Congress of Philosophy, p. 96

[29] *Svenson L.-G.* Social Justice and fair distributions. Lund, 1977, p. 4 — 5.

[30] *Singer P.* Fomine, Affluence and Morality.— Philosophy and

Public Affairs, 1971 — 72, v 1, p. 229 — 241; Moral Problems. Ed. by J Rachels. N. Y, 1971, p. 172 — 181; *Stocker M* Schizophrenia of Modern Ethical Theories —The Journal of Philosophy, 1976, v 73, N 14; *Dayton E.* Utility Maximizers and Cooperative Understandings.— Ethics, 1979, v. 9, N 1, p. 131

[31] *Stocker M.* Schizophrenia of Modern Ethical Theories.— The Journal of Philosophy, 1976, v. 73, N 14

[32] *Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics.— *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism for and against, p. 46.

Глава VII

Теория справедливости Дж. Ролса

[1] *Rawls J* The Theory of Justice N. Y, 1971.

[2] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 44.

[3] Там же, с. 179.

[4] Там же, с. 245.

[5] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 106.

[6] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 251.

[7] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 20, с. 67 — 68

[8] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. VII

[9] Там же, с. 4. См. также: *Oppenheim F.* Egalitarian Rules of Distribution — Ethics, 1980, v. 90, N 2.

[10] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 4, см. также с 101 и др.

[11] Там же, с. 22, 27, 52, 512.

[12] Contemporary Political Philosophers. Ed by A. de Crespigny. N. Y., 1975, p. 272, 289.

[13] *Hampshire St* A new Philosophy of the Just Society.— New York Review of Books, 1972, February.

[14] *Гринберг Л. Г., Новиков А. И.* Критика современных буржуазных концепций справедливости. Л., 1977, с. 119.

[15] *Rawls J.* The Theory of Justice p. 7.

[16] *Lessnoff M* John Rawls Theory of Justice.—Political Studies, 1971, v. 19, N 1; см. также: *Schaefer D.* Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's theory of Justice. New York—London, 1979, p. 5.

[17] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 13.

[18] Там же, с. 51.

[19] Там же, с. 60.

[20] Там же, с. 74.

[21] Там же, с. 60.

[22] *Rawls J.* Justice as Fairness.—Philosophical Review, 57(1958), p. 133

[23] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 62.

[24] *Rawls J.* Justice as Fairness.— Philosophical Review, 57(1958), p. 140 — 141.

[25] См., например, *Wolff R.* Understanding Rawls. Princenton, 1977, p. 110.

[26] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 27.

[27] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 65.

[28] Там же, с. 67.

[29] Там же, с. 512.

[30] Там же, с. 261.

[31] Там же, с. 433.

[32] Там же, с. 409.
[33] Там же, с. 417.
[34] Там же, с. 426.
[35] Там же, с. 399 — 400.
[36] Там же, с. 404.
[37] Там же, с. 396.
[38] Там же, с. 409.
[39] Там же, с. 514.
[40] *Schaefer D.* Justice or Tyranny? p. 41.
[41] *Neilsen K.* Rawls's defence of Morality: Rationality, Amoralism and the Problem of Congruence.—Personalist, 1978, January; *Lance K.* Stell. Rawls on the Moral Importance of Natural Inegualities.— Personalist, 1978, April.
[42] *Rawls. J.* The Theory of Justice, p. 364.

Глава VIII

Кризис моральной теологии («ситуационная этика» Дж. Флетчера)

[1] *Curran Ch.* Contemporary Problems in Moral Theology. Notre Dome, 1970, p. 124.
[2] *Ramsey P.* Who Speaks for the Church? N. Y., 1967.
[3] *Fletcher J.* Situation Ethics; *idem.* Moral Responsibility. Philadelphia, 1967; *idem.* Moral and Medicine. Boston, 1972; *idem.* Situation Ethics true or false. Miniapolis, 1972; *idem.* Ethic of Genetic Control, ending reproductive roulette.
[4] *Curran Ch.* Contemporary Problems in Moral Theology, p. 251.
[5] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 19 — 20.
[6] Там же, с. 17.
[7] Там же, с. 77.
[8] Там же, с. 82.
[9] Там же, с. 11.
[10] *Dewey J.* Democracy and Education. N. Y., 1923, p. 410.
[11] *Fletcher J.* Moral Responsibility, p. 34.
[12] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 138.
[13] Там же, с. 13, 14.
[14] *Daly B.* Criminal Zaweyr on the Sanctity of Life.— Irish Theological Quarterly, 1958, v. XXV, p. 330 — 366; 1959, v. XXVI, p. 23 — 55, 231 — 272.
[15] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 50.
[16] Там же, с. 64.
[17] Там же, с. 26.
[18] Там же, с. 133.
[19] Там же, с. 52.
[20] *Fletcher J.* Moral Responsibility, p. 33.
[21] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 29.
[22] Там же, с. 143.
[23] Там же, с. 142.
[24] Там же, с. 48 — 49.
[25] Там же, с. 43.
[26] Там же, с. 45.
[27] Там же, с. 29 — 30.
[28] Там же, с. 23.
[29] Там же, с. 44.

[illegible] Там же, с. 45.
[illegible] Там же, с. 31.
Там же, с. 45.
Там же, с. 36.
[illegible] Там же, с. 30.
[35] Там же, с. 158.
[36] Там же, с. 60.
[37] Там же, с. 105.
[38] Там же, с. 51, 65.
[39] Там же, с. 61.
[40] Там же, с. 62.
[41] Там же, с. 26.
[42] Там же, с. 89.
[43] Там же, с. 61.
[44] Там же, с. 95.
[45] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 298.

Глава IX

Этика и теория нравственного воспитания

[1] *Warnock M.* Schools of Thougth. L., 1977, p. 10.
[2] *Barrow R.* Moral Philosophy for education. L., 1975 p. 20.
[3] *Hirst P.* Educational Theory.— The Study of Education. Ed. by E. Tibble. Routledge, 1966, p. 31.
[4] *Brent A.* Philosophical Foundations for the Curriculum. L., 1978, p. 12.
[5] *Harris A.* Teaching Morality and Religion. L., 1976, p. 27.
[6] *Barrow R.* Moral Philosophy for education, p. 17.
[7] *Brent A.* Philosophical Foundations for the Curriculum.
[8] *Hirst P.* Knowledge and the Curriculum. Routledge, 1974, p. 39.
[9] *Kohlberg L.* Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education.— Moral Development, Moral Education and Kohlberg Ed. by B. Munsey. Birmingham, 1980, p. 53.
[10] *Hirst P.* Moral Education in a Secular Society. L., 1974, p. 71.
[11] Там же, с. 29.
[12] Там же, с. 4.
[13] Там же, с. 59.
[14] Там же, с. 61.
[15] Там же, с. 85.
[16] Там же, с. 68.
[17] *Harris A.* Teaching Morality and Religion, p. 37.
[18] *Rest J.* Developmental Psyhology and Value Education.—Moral Development, Moral Education and Kohlberg, p. 103.
[19] *Kohlberg L.* Education for a Just Society.—Там же, с 466.
[20] *Kohlberg L.* Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education.— Там же, с. 29.
[21] Там же, с. 36.
[22] Там же, с. 38.
[23] *Kohlberg L.* The Child as a Moral Philosopher.— Moral Education. Ed. by B. Chagan and G. Soltis. N. Y., 1973, p. 134.

Заключение

[1] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК, т. 13. М., 1981, с 353.



من مطبوعات دار دمشق
١٩٨٥ - ١٩٨٦

الكتاب	ل.س
ـ من يهوه الى الله ١/ ٢	
دكتور طيب تيزيني	١٥٠
ـ افريقيا سياسياً واقتصادياً	٢٥
دكتور امين اسبر	
ـ دراسات في حضارات غرب آسيا القديمة من قبل العصور الى عام ١١٩٠ ق.م	٥٠
دكتور توفيق سليمان	
ـ تاريخ بلاد الشام منذ ما قبل الميلاد وحتى نهاية العصر الاموي دراسة اجتماعية سياسية ـ اقتصادية ـ عسكرية	٤٠
احمد اسماعيل علي	
ـ تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي ١٣٢-٤٦٣ هـ ٧٤٩-١٩٧٩م دراسة سياسية اجتماعية	٣٠
أحمد اسماعيل علي	
ـ الفنون الزخرفية طبعه جديدة مزيدة	٥٠
محي الدين طالو	
ـ اليد المبدعة	٣٥
محي الدين طالو	
ـ الرسم واللون طبعة جديدة	٢٠
محي الدين طالو	
ـ الفن السينمائي وصراع الافكار	٢٠
كاراغانون	

عنوان الكتاب الاصلي باللغة الروسية

К.А.Шварцман

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ЭТИКА: ИЛЛЮЗИИ И РЕАЛЬНОСТЬ

*



هــذا الكتــاب

يُعتبر هذا الكتاب من المؤلفات البالغة الأهمية لأنه تناول بدقة وتفصيل نظريات وتصورات المفكرين البورجوازيين حول علم الأخلاق . فقد كرّس الكاتب موضوعات كتابه للتحليل النقدي لأكثر اتجاهات علم الأخلاق البورجوازي في القرن العشرين شيوعاً ، حيث لخّص تطور هذه الاتجاهات : مذهب البداهة ، مدارس التحليل اللغوي والصيّغ المختلفة لمذهب الطبيعية ونظرية التربية الأخلاقية وغيرها . وأكّد الكاتب انه من الصعب حلّ المسائل المعقّدة في الحياة الأخلاقية للمجتمع البورجوازي على أساس مبدأ «الحياد الأخلاقي ونظرية «فن المعالجة الأخلاقية» وما إلى هنالك .

السعر ل.